

संस्कृति का व्याकरण

वावदेवी प्रकाशन, बीकानेर

ॐ
मन्त्रज्ञान

ज्ञान

संस्कृत

मन्त्रकिशोर आचार्य



नन्दकिशोर आचार्य
प्रथम संस्करण 1988
मूल्य पचास रुपये मात्र
आवरण हरिपाल त्यागी
प्रकाशक वाग्देवी प्रकाशन
मुम्बई निवासी अदन सागर
बोकाचौर 334 001
मुद्रक माधव प्रिन्टर्स
अदन सागर बोकाचौर

ISBN 81 85127 10 7

SANSKRITI KA VYAKARANA by Nand Kishore Acharya
(The Grammar of Culture—Philosophical Topics)

Rs 50 00

अनुक्रम

मनुष्य हान का अर्थ	13
मनुष्य और जीवन	17
चेतना की दिशा अहिंसा	21
संस्कृति सांख्यिकता की दिशा	25
इतिहास की मानवीय प्रक्रिया	29
'वैज्ञानिकता का आतंक'	33
स्वतंत्रता सुविधा नहीं दायित्व	38
व्यवस्था की कसौटी	41
राजनैतिक आचरण की कसौटी	45
राजनैतिक रिश्तों की आधार भूमि	48
वास्तविक लोकतंत्र के लिए	51
सत्ता का विकेंद्रीकरण	54
असहयोग और राज्य	57
स्वतंत्रता से पलायन	60
आर्थिक प्रक्रिया मानवीय आधार	63
तीसरे रास्ते की तलाश	66
कस्में देवाय ?	70
प्रौद्योगिकी का खतरा	73
स्वामित्व का सवाल	76
घम चेतना बनाम सगठन	79
धार्मिकता और शास्त्रानुकूलता	82

यौन जीवन का नैतिक आधार	86
विवाह, विवाहतर सम्बन्ध और नतिकता	89
शिक्षा का बुनियादी प्रयोजन	92
शिक्षा की साधकता	95
सामाजिक आचरण और शिक्षा	98
संस्कृति का केन्द्रीकरण क्यों ?	101
संस्कृति के अतिविरोध भारतीय सन्दर्भ	104
आधुनिकता सामाजिक सन्दर्भ	118
भारतीय परम्परा सामाजिक प्रासंगिकता	127

भूमिका

आधुनिकता स्वयंसिद्धा की भाँति आज हमारे चिन्तन एवं क्रिया प्रणाली दोनों को ही अभिभूत कर रही है। हमारी पुरातन धरती नयी आकाशाओ, नयी योजनाओ, नये आह्वानों के सतत आरोहित घोंप से कम्पमान है। पता नहीं यह कम्पन नवसंजन के उद्दीपन के कारण है या अज्ञात, शायद अकमनीय अस्पष्ट एवं अनिश्चित भविष्य के आगमन की आशंका से उद्विक्त है। कुछ भी हो परिवर्तन विवाद और मूलभूत परिवर्तन की आवश्यकता की घायण आद्य दिन होती ही रहती है। औद्योगीकरण और इसकी सहवर्ती प्रक्रिया आधुनिकता के निरंतर बढ़ते धरण जनजीवन में धीरे धीरे परंतु अनिवाय रूप से परिवर्तन ला भी रहे हैं।

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि परिवर्तन की आवश्यकता के पीछे भारतीय चिन्तन परम्परा एवं सामाजिक संरचना के प्रति गहरा असंतोष और जाक्षोभ परिलक्षित है। पिछली कुछ शताब्दियाँ में उपनिवेशवादी युग के शोषण और दमन की प्रतिक्रिया में भारतीय चिन्तन परम्परा और सामाजिक संरचना की अमंगलियाँ अनुभूत हुई। यह माना गया कि भारतीय समाज के पिछड़ेपन का मुख्य कारण यह

है कि समाज में उन सभी तत्त्वों का अभाव है जो आर्थिक विनाश का प्रोत्साहित करते और औद्योगीकरण का पथ प्रशस्त करते हैं और यह भी माना गया कि उद्योग धंधों की बढ़ोतरी के बिना न तो आर्थिक समृद्धि सम्भव है और न ही सबल राष्ट्र का गठन।

इसीलिए आज यात्रिकी समर्थित औद्योगीकरण की सहवर्ती प्रक्रिया आधुनिकीकरण पर इतना बल दिया जा रहा है। परन्तु आधुनिकता की खोज में यह भी निश्चित है कि आधुनिकता की संकल्पना में जो तत्त्व निहित हैं जिस जीवन दशक की झलक इसमें मिलती है, और जो संस्थाएँ इसको अवलम्बन प्रदान करती हैं उनको भारतीय जीवन और सामाजिक सम्बन्धों में चरितार्थ किया जाय। इसमें शायद किसी को इनकार नहीं कि चिन्तन और कार्यप्रणाली दोनों में ऐसी परिवर्तन किये जायें जो व्यक्ति को सुदृढ़ बनाते हैं और समाज को सबल। परन्तु अहम प्रश्न तो यह है कि कसा व्यक्ति और कसा समाज ?

इस सम्बन्ध में यह कहना आवश्यक है कि हम परिवर्तन को आवश्यकता का अनुभव करते हैं और यथा तथा इसकी प्रक्रिया को सुदृढ़ भी कर रहे हैं। परन्तु यह परिवर्तन हम और हमारे समाज को कहाँ ले जायगा इस पर बहुत कम ही विचार किया जा रहा है। हम उदारवादी चिन्तन परम्परा की कुछ मूलभूत संकल्पनाओं की ओर इस तरह आकर्षित हो गये हैं कि हम न इनके सारतत्त्व पर विचार करना छोड़ दिया है। ऐसा लगता है कि हम एक विशेष मतवाद के जिस हम पश्चात्त्य जीवन दशक का वाहक मान सकते हैं भीषण प्लावन में बह जा रहे हैं और भविष्य के जो सपने हैं सजने सुख की अनुभूति हैं और गतिमान हान का जो स्वाद है उस में बहने में ही हम सुख मिलता है।

शायद यह बहुता के लिए सच है। परन्तु कुछ ऐसे भी हैं जो इस जीवन दशक की चमक को सिर्फ बाहरी मुलम्मा मानते हैं। इसमें पीछे व्यक्ति, और व्यक्ति के समाज और प्रकृति के साथ के सम्बन्धों की संकल्पनाओं का वह गहराई से दखन परखन का प्रयास करते हैं और इन संकल्पनाओं के पीछे जो धामक तक और अनुभव की विचारधारा है उस का पर्दाफाश कर लेना की चेतना का जागृत करते हैं। श्री नान्किंगार जाचाय एम ही एक बौद्धिक है जिन्होंने इन सम्बन्धों में

काफी मनन और अनुशीलन किया है। मानव सस्त्रुति, स्वतंत्रता, व्यवस्था, यात्रिकी आदि मूलभूत सवल्पनाओ का उहानि विश्लेषण किया है और इन का उचित अथ खोजन का प्रयास किया है।

इस प्रयास का एक विशेष पक्ष यह है कि श्री आचाय इन सवल्पनाओ के शाब्दिक अथ से अधिक महत्व तात्त्विक अथ को देते हैं और सुस्पष्ट एक सरल शली में इस की विवेचना करते हैं। इसलिए इन के सारे निबन्ध सारगर्भित और विचारोत्तेजक हैं। इस अनुवर्तिता के युग में लीक से अलग थलग होकर मौलिक रूप से विचार मथन की प्रक्रिया को आरम्भ करना एक साहस की बात है। यह हथ की बात है कि श्री आचाय में साहस का अभाव नहीं है। साथ ही, इन की विशेषता यह है कि साहस, विवेक और ज्ञान, तीना का सम्मिश्रण इन निबन्धा में प्रचुर मात्रा में मिलता है। आशा है यह पुस्तक पाठको की जिज्ञासा तो शांत करेगी ही, उन्हें सोचने को भी बाध्य करेगी।

—रामाधराराय

सेटर फॉर दि स्टडी ऑफ
डेवलपिंग सोसाइटीज,
दिल्ली—110054

प विद्यानिवास मिश्र
को
निवेदित

मनुष्य होने का अर्थ

किसी समय, जत्र जीवन धर्म या शास्त्र द्वारा ही मुख्यत निर्देशित रहता था, यह मानकर चला जाता था कि मनुष्य का आचरण नतिकता की कसौटी पर खरा उतरना चाहिए क्योंकि धार्मिक होने में नतिक होना अतर्निहित था और धर्म पूरे जीवन की केन्द्रीय धुरी माना जाता था। इसलिए यह सवाल तो फिर भी उठाया जा सकता था, उठाया जाता भी था कि किस तरह के आचरण को वास्तव में नतिक आचरण कहा जा सकता है और उसके उत्तर कभी कभी अलग भी होते थे और शायद इसीलिए फिर यह मान लिया जाता था कि देश काल परिस्थितियों के अनुसार नतिकता के स्वरूप में परिवर्तन होते रहते हैं, कि नतिकता समाजगत है अतः विभिन्न समाजों में नतिक आचरण की कसौटी भिन्न हो सकती है और इसीलिए यह भी हा सकता है कि एक समाज में जिस आचरण को अनुचित समझा जाय दूसरे समाज में उसी को उचित मान लिया जाय। लेकिन यह प्रश्न नतिकता की धारणा को लेकर ही हा सकता था। यह सवाल नहीं उठाया जाता था कि मनुष्य नतिक आचरण करे ही क्यों और इसका कारण शायद यह था कि नैतिक हुए बिना वास्तविक अर्थों में धार्मिक होना सम्भव नहीं था।

इसीलिए जाधुनिक समयों जाने वाले समाजों में नतिकता की चर्चा की यदि एक खूब माना जाता है तो उसके पीछे एक मूल कारण यह भी है कि धार्मिक होना मनुष्य के लिए आवश्यक नहीं समझा जा रहा है। इसीलिए अब मूल सवाल यह नहीं रह गया है कि किस तरह के आचरण को नतिक कहा जाय बल्कि असली प्रश्न यह है कि मनुष्य नतिक हा ही क्यों? मनुष्य के लिए नतिक आचरण की अनिवार्यता क्यों हा? बहुत से लोगों की राय में मनुष्य के आचरण के सर्वोच्च में नतिकता की बात उठाना ही जवनातिक है क्योंकि उनकी राय में धर्म का स्थान जव विज्ञान लेता जा रहा है और विज्ञान नीति निरपेक्ष है। हम वग के अनुसार मनुष्य के आचरण का मूल प्रेरक तत्त्व उसकी जवित अधिक से अधिक उसकी मनावनानिक वक्तिया होती हैं। इन वक्तियों के स्वरूप निर्धारण में मनुष्य के अपने स्वतंत्र और सचेत निणय का महत्त्व बुनियादी नहीं है अतः उसके आचरण की नतिक परम्परा का

भी कोई बुनियादी महत्त्व नहीं है क्याकि नतिक होना उसकी बुनियादी आवश्यकता नहीं है। एक वग और है जो यह मानता है कि मानवीय आचरण विभिन्न सामाजिक आर्थिक शक्तियों के आपसी संघर्ष का एक ऐसा प्रतिफलन है जिसमें नतिकता या मूल्यबोध का कोई अनिवार्य स्थान नहीं है। इन लोगों का तर्क भी कुल मिला कर नतिकता को एक हठे स्थान पर रखता है क्याकि यदि सामाजिक आर्थिक शक्तियों के संघर्ष की वजह से कोई व्यक्ति नतिक आचरण नहीं करता है तो इसका दावा यह नहीं है—बल्कि उमसे नतिक होने की मांग करने के औचित्य को ही सही नहीं माना जा सकता। इन दोनों ही वर्गों के तर्कों का अलग अलग गण्डन किया जा सकता है लेकिन जाग जो कुछ कहा जा रहा है उसके बाद शायद इस तरह के गण्डन की फिलहाल कोई आवश्यकता नहीं रहेगी।

एक वग ऐसे लोगों का है जो यह मानते हैं कि धार्मिक नहीं रहते हुए तथा जबकि मनोवैज्ञानिक बक्तियों या सामाजिक आर्थिक परिस्थितियों की विवशता के बावजूद मनुष्य का नतिक होना चाहिए। इनका तर्क यह है कि मनुष्य बुनियादी रूप से एक सामाजिक प्राणी है उसे मदद एक समाज में रहना है अतः समाज के दूसरे सदस्यों के साथ उमका व्यवहार किस प्रकार का हो इसका स्पष्ट निर्धारण हो जाना चाहिए ताकि उसके और समाज की दूसरी इकाइयों के बीच एक सामंजस्य बना रहे। ऐसे लोगों की राय में इस प्रकार निर्धारित व्यवहार का अच्छी तरह पालन ही नतिकता है। इसलिए कुछ लोग कानूनसम्मत जीवनयापन को भी एक नतिकतापूर्ण जीवन मान सकते हैं। इस तर्क की गहराई में जाकर देखा जाय तो लोगों कि नतिकता एक काम चलाऊ व्यवस्था हो जाती है। इसके अनुसार नतिक होना मनुष्य की मजबूरी हो जाती है—स्पष्ट है कि ऐसी हालत में नतिक आचरण एक ऐसा आचरण हो जाता है जिसे करना पड़ता है वह मनुष्य का सहज स्वभाव नहीं रहता। यदि उसके बिना काम चल सकता है—जो कि बहुत से लोगों का चर्चा सकता है—तो नतिक होने की मांग का वास्तविक औचित्य तभी हो सकता है जब ऐसा होना मनुष्य के अस्तित्व की एक आधारभूत शक्ति हो।

दरअसल मनुष्य नतिक इसलिए नहीं होता है कि वह सामाजिक या समाज में रहने को विवश है और समाज की व्यवस्था को मानने के लिए विवश है बल्कि इसलिए कि नतिक होना ही उमका मनुष्य होना या मानवत्व की गिद्धि सम्भव है—दूसरे शब्दों में नतिक होना ही उमका मनुष्य होना ही सम्भव नहीं है। यहाँ यह ध्यान रखना जरूरी है कि हमें एक उमका धार्मिक होना या साम्प्रदायिक या विधिसम्मत आचरण करना

अनिवाय नहीं है—बल्कि इस तरह भी कह सकते हैं कि धार्मिक हुए बिना भी नतिक होना तो सम्भव है कि तु नैतिक हुए बिना धार्मिक होना तो क्या मनुष्य होना ही सम्भव नहीं लगता। इसलिए मनुष्य इसलिए नतिक नहीं है कि नतिकता कोई सामाजिक मजबूरी है बल्कि वह इसलिए नैतिक है कि नतिकता उसके अस्तित्व का बुनियादी धर्म है जमे कुछ जविक वृत्तियाँ उसका जविक धर्म होती हैं।

इस प्रकार बात मनुष्यत्व की अपनी अवधारणा पर जा कर ठहर जाती है—अलग अलग दृष्टिकोणों से इसका अलग अलग उत्तर दिया जा सकता है। लेकिन वतना सभी स्वीकार करते हैं कि वह जय जीव या प्राणीजगत् से बुनियादी अर्थ में अलग है। यह अलगाव किस बात में है? मनुष्य की स्वतंत्र चेतना और सृजनशीलता ऐसे तत्त्व हैं जो उस अन्य प्राणियों से अलग करते हैं। स्वतंत्रचेता होने का तात्पर्य ही उत्तरदायी होना है—किसी बाह्य सत्ता के प्रति नहीं बल्कि अपने, अपनी चेतना के प्रति उत्तरदायी। इन नौ गुणों के विकास में ही मानव के भावी विकास की सम्भावनाएँ निहित हैं। यदि मनुष्य के रूप में किसी के आचरण में इन गुणों का प्रतिबिम्ब नहीं दिखाई देता है तो यही मानना होगा कि मनुष्य जविक पहचान के रूप में ही उस मनुष्य कहा जा सकता है—लेकिन तब मनुष्य और अन्य जीवों का यह फर्क उसी प्रकार का होगा जिस प्रकार का फर्क हम दो भिन्न जातियों के जीवों में करते हैं। मनुष्य ऐसी स्थिति में जय जीवों से बुनियादी अर्थों में भिन्न नहीं हो सकेगा।

इस प्रकार मानवीय आचरण का औचित्य उसकी स्वतंत्र चेतना में उद्भूत उत्तरदायी और सृजनशील आचरण में है—यही नतिकता है जिसका उत्स मनुष्य स्वयं है—जीवित यथाथ वर्क मनुष्य। सृजनशीलता कोई कला या साहित्य में ही अभिव्यक्त होने वाला गुण नहीं है—यह मनुष्य के दैनिक आचरण में प्रकट होने की अपेक्षा रखता है। अपने साथ और अपने से इतर सब कुछ के साथ—इस सब कुछ में केवल मानवीय समाज ही नहीं सम्पूर्ण प्राणी जगत् वनस्पति जगत् और जिसे जड़ जगत् कहा जाता है वह भी सम्मिश्रित है—एक सजनात्मक रिश्ता मानवीय आचरण की नतिक कसौटी है। सजनात्मकता मनुष्य का स्वयम्भू गुण है उसकी प्रकृति है। स्वतंत्रचेतना में सजनात्मकता के गुण में अंतर्निहित है। इसलिए मनुष्य की सजनात्मकता को जिस हृद तक पुष्ट और विकसित किया जा सकता है उसी हृद तक हम मनुष्यत्व की मिद्धि करते रहते हैं। जविक स्तर पर मनुष्यत्व स्वयं प्राप्य है लेकिन उसके बाद के मनुष्यत्व को अजित करना होता है—इस अजन की सारी सम्भावनाएँ मनुष्य

मे ही है। जिम सीमा तक कोई यह अजन कर पाता है वास्तविक अर्थों मे उसी सीमा तक वह मनुष्य हो पाता है। इस सृजनात्मकता को कुण्ठित करने वाली प्रवृत्तियो और शक्तियो को ही हम वास्तविक अर्थों मे अमानवीय कह सकते हैं और इसलिए इस तरह की अमानवीयता के गिलाफ सघप भी मनुष्य होने की बुनियादी शत बन गयी हे। इसीलिए मनुष्य के मनुष्य बन रहने के लिए यह आवश्यक है कि उसका जाचरण उत्तरदायी हो, सजनशील हो और विभिन्न स्तरो पर अमानवीयता का विराधी हो—यही नतिकता है और इसलिए मनुष्य अनिवायत नतिक है क्योकि उसके बिना उसके मनुष्यत्व का कोई अर्थ नहीं है।

मनुष्य और जीवन

मनुष्य स श्रेष्ठ कुछ भी नहीं है, मनुष्य सब चीजा का मापदण्ड ह मनुष्य ही एक मात्र सत्य है—इस तरह की बातें हर विचारधारा को मानने वाले लोग से अवसर सुनने को मिल जाती हैं। वैज्ञानिक मनुष्य को जीवों में सर्वश्रेष्ठ मानते हैं। दार्शनिक उसमें चेतना की चरम अभिव्यक्ति खोजते हैं और सृष्टि का केन्द्रीय स्थान उसी को देते हैं—यहाँ तक कि मनुष्य की चेतना को एक यांत्रिक प्रक्रिया के रूप में देखने और मनुष्य की नियति को यांत्रिक स्तर पर नियंत्रित कर सकने की आशा करत वाले लोग भी अपने प्रयत्न का प्रयोजन मनुष्य का कल्याण ही मानते हैं।

इसमें कोई सन्देह नहीं है कि किसी भी सामाजिक व्यवस्था की कसौटी यही है कि उसके अंतर्गत मनुष्य के बहुआयामी विकास का किस सीमा तक एक उचित वातावरण और सुविधाएँ मिलती हैं। जो व्यवस्था मनुष्य के विकास की सम्भावनाओं को मानसिक आध्यात्मिक अथवा सामाजिक आर्थिक किसी भी स्तर पर राखती है, उसमें हम उचित व्यवस्था नहीं कह सकते। इसी प्रकार यह स्वीकार करने में भी कोई आपत्ति नहीं हो सकती कि मनुष्य जैविक विकास का सर्वश्रेष्ठ स्तर है, कि उसमें जीवन और चेतना की अद्यतन सर्वश्रेष्ठ अभिव्यक्ति हुई है और भविष्य में इसके और गुणात्मक विकास की अपेक्षा भी उसी से की जा सकती है। इसलिए यह मान लेना भी कोई एतिसराज नहीं हो सकता कि वह अन्य जीवों से श्रेष्ठ है।

तब फिर समस्या क्या है? इस सवाल पर यहाँ पर विचार करने की आवश्यकता ही क्या है—बल्कि फिर सवाल ही वहाँ तक रहता है? लेकिन सवाल उठता है और बड़ा महत्वपूर्ण सवाल उठता है। सवाल यह उठता है कि जब हम मनुष्य को सब जीवों से श्रेष्ठ मान लेते हैं या उसे ही किसी व्यवस्था की कसौटी मान लेते हैं तब हमारे इस कथन या मायता का क्या अर्थ क्या होता है। क्या हमारा तात्पर्य यह होता है कि मनुष्य अन्य जीवों से अधिक समर्थ, सचेत और श्रेष्ठ है अतः शेष जीवन और जगत् के संरक्षण और सम्पोषण का दायित्व उसका है अथवा यह कि वही सबसे श्रेष्ठ है इसलिए अन्य सब कुछ उसके अवाध उपयोग के लिए है जिसे वह

आचरण की कसौटी उपर्युक्त मायता है तब ता अधिन विवसित चेतना और जीवन शक्ति वाले मनुष्या, समाजा या राष्ट्रा का यह सबमाय अधिकार हाना चाहिए कि वे अपने से कमतर और हीनतर मनुष्या, समाजा या राष्ट्रा का उपयोग अपने लिए कर सकें । क्या हम ऐसा मानने के लिए सहमत ह ?

कुछ लोग हैं जो इस तर्क की टांग गीचना कह सकते हैं । उनकी आपत्ति यही होती है कि मनुष्य का मनुष्य के प्रति व्यवहार और मनुष्य का मनुष्येतर जीवन के प्रति व्यवहार दो जलग बात ह और उनके लिए एक ही कसौटी नहीं बनायी जा सकती । मनुष्य और पशु म फक ह, अत मनुष्य और पशु के प्रति किय जा रह आचरण म फक होना स्वाभाविक और सगत है । यदि हम इस तर्क का मान लेत ह ता उससे भी क्या यही ध्वनित नहीं हाता कि मनुष्य और पशु द्वारा किये जा रहे आचरण म भी फक होना चाहिए । मनुष्य किमके प्रति आचरण कर रहा है, इससे पहले यह बात समझ लेना आवश्यक है कि आचरण करन वाला मनुष्य ह—जो चेतनासम्पन्न मूल्यसृष्टा उत्तरदायी प्राणी है—इसलिए उसके आचरण म हर स्तर पर मानवत्व प्रतिबिम्बित होना अधिक सगत और सायक है । ऐसा नहीं है कि वह मनुष्यो के बीच ही मनुष्य रहता है और जड प्रकृति के बीच जान पर जड तथा पशुआ के बीच जात ही पशु हो जाता है । ऐसी स्थिति म उसके लिए जहा यह जरूरी है कि मनुष्य और मनुष्येतर जीवन के साथ आचरण करत हुए वह इन दोनों के फक का समझे और तदनुकूल आचरण करे, वही यह भी उतना ही बल्कि शायद ज्यादा आवश्यक ह कि वह इस तथ्य का न भूले कि उसके आचरण म वह मृत्यवाध और चेतना प्रतिबिम्बित होनी चाहिए जा उसे मनुष्य बनाती है ।

कुछ लोग समझ सजते है कि मैं जीवदया जसी किमी धार्मिक या मानवतावादी भावना अथवा पारिस्थितिक सतुलन और पर्यावरण की शुद्धता के लिए चलाय जा रह आंदोलना के समथन मे इतना सब तक जाल पला रहा हूँ । इन दोनों को मैं गलत ता नहीं मानता पर मेरा आग्रह उन पर एक जलग दृष्टि से विचार करने का है । जब हम जीवदया की बात करत ह तब अपने को एक दाता के भाव से गरिमाभित कर लेत है—उसमे यह भावना नहीं रहती कि हम पर जीवो या मनुष्येतर जीवन का कोई अधिकार है बल्कि यह भावना अधिक प्रबल हा जाती है कि हम उनसे श्रेष्ठ है । तब यह तक कुछ ध्रामक हो जाता है क्योंकि इसमे जीवन मान के प्रति कृतज्ञता का भाव नहीं रहता । मनुष्य जीवन की सबश्रेष्ठ अभिव्यक्ति है, अत जीवन मान से जुडना उसका मरक्षण और सबधन उसके मनुष्य हान की अनिवाय नतिक और भावात्मक शत ह । जब मनुष्येतर जीवन के साथ मनुष्य का रिश्ता

अस्तित्वगत स्तर पर अनुभव किया जाता है तभी वह वास्तविक अर्थात् मानवत्व का अंजन करने वाला आचरण हा पाता है।

पयावरण और पारिस्थितिक सन्तुलन के लिए चलाये जा रहे आन्दोलनों के पीछे भी अभी तक केन्द्रीय दृष्टि मनुष्य के लिए उनकी उपयोगिता है। यह महसूस किया जा रहा है कि अभी तक जिस तरह से प्रवृत्ति का दाहन किया जाता रहा है यदि उसी गति और पद्धति से यह प्रक्रिया जारी रही तो मानव जाति के लिए उसके परिणाम बड़े भयकर होंगे। इसलिए वास्तविक चिन्ता यहां भी मनुष्य की ही है। मनुष्य की चिन्ता करना आवश्यक है लेकिन जीवन की चिन्ता करना भी उतना ही आवश्यक है क्योंकि मनुष्य जीवन की ही सर्वश्रेष्ठ और उत्तरदायी अभिव्यक्ति है। जिस तरह समाज में मनुष्य का केन्द्रीय महत्त्व है उसी तरह पूरे ब्रह्माण्ड में जीवन का केन्द्रीय महत्त्व है। अतः मनुष्यतर जीवन के प्रति मनुष्य का रवया उपयोगितावादी ही नहीं हो सकती—उसके आचरण में जीवन मात्र के प्रति लगाव और कृतज्ञता के उसी बोध की झलक सगत और स्वाभाविक है जो मनुष्य के प्रति उसके आचरण में दिखायी देनी चाहिए।

एक उदाहरण से बात समझते अधिक स्पष्ट हो सकेगी। आयुर्वेद के प्राचीन ग्रंथों में कुछ ऐसे मंत्रों का उल्लेख मिलता है जिन्हें वानस्पतिक औषधियाँ का पीघा से ताड़ने के पूर्व पढ़ा जाता था। इन मंत्रों में औषधि में देवता का वास मानते हुए इस बात के प्रति क्षमा मागी जाती तथा कृतज्ञता ज्ञापित की जाती थी कि मनुष्य अपने लिए उनका उपयोग कर रहा है। इसी प्रकार बहुत से भारतीय परिवारों—विशेषतया ग्रामीण परिवारों में भाजन से पूज परोस गये भोजन को प्रणाम करने या उसके लिए निश्चित मंत्रों को पढ़ने की परम्परा देखी जा सकती है। सभी प्रकार के कार्यों के लिए जीवन के विभिन्न रूपों में देवता का वास मानते हुए उनके प्रति इसी प्रकार के कृतज्ञतापूर्ण मंत्रों की रचना की गयी थी। मरा यह तात्पर्य कदापि नहीं है कि आज हम भी प्रत्येक कार्य से पूर्व उन या उसी तरह के मंत्रों का उच्चारण करे। वह तो एक रूढ़ि है और मंत्रों का उच्चारण करते हुए भी हमारा व्यवहार उसी प्रकार गर-जिम्मेदार और अमानवीय हो सकता है जिस प्रकार बड़े बड़े जादूशा की बातें करने के बावजूद सामाजिक आर्थिक जीवन में होता जा रहा है। इसली बात यह है कि हम यह पहचानें कि वह देवता वास्तव में यह समग्र अस्तित्व ही है। उस के प्रति अस्तित्वगत लगाव कृतज्ञता तथा उत्तरदायित्व की भावना और तन्मूक आचरण में ही हमारा मानवत्व की सिद्धि और साधकता है।

चेतना की दिशा . अहिंसा

जब हम कहते हैं कि मनुष्य विकास प्रक्रिया का एक स्तर है तब उसका एक मानी यह भी हाता है कि वह विकासशील चेतना है क्योंकि चेतना जीवन का ही गुणोत्कथ है और इसलिए जीवन की विकास प्रक्रिया का एक अथ चेतना का विकास हो जाता है—खाम तौर पर मनुष्य के सदभ म। आत्मरक्षा जीवन की सहज प्रवृत्ति है लेकिन चेतना का विकास होने पर आत्म का दायरा विस्तृत होता जाता है। क्योंकि अपने और शेष जीवन के बीच एक तात्त्विक ऐक्य का भाव विकसित हो जाता है। सत्तान, परिवार, जाति, धर्म वग, राष्ट्र आदि इसी आत्म के विस्तार के दायर हैं। और दायरे हैं इसलिए इनके द्वारा हान वाली आत्म की पहचान और इनके माध्यम से सम्पूर्ण जीवन से जुड़ने की एक सीमा है जिसे न समझ सकने पर आत्म का विस्तार और उसकी पहचान बाधित हाती हैं। तब वह न केवल निर्दोष सत्य नहीं हो सकती बल्कि कई बार उसी का अतिम मान लेने पर एक आत्मप्रवचना भी हा जाती है और इस प्रकार जीवन और चेतना के विकास में बाधक भी हो जाती है। नस्लवाद, राष्ट्रवाद, साम्राज्यवाद आदि के कारण इतिहास में जो कुछ जमानवीय घटित होता है वह इसी दृष्टिभ्रम का परिणाम है। यह दृष्टिभ्रम जब मनुष्य के भीतर छिपे पशु के साथ मिल जाता है तो इतिहास के मंच पर हिंसाकाण्ड घटित होने लगता है जो अनिवायरूपेण विनाशकारी और इसलिए विकास विरोधी है।

पशु में हिंसा इसलिए है कि वह शेष जीवन के साथ उस तरह के अस्तित्वगत ऐक्य का अनुभव नहीं कर सकता जा कि मनुष्य कर सकता है। इमलिय हिंसा की वृत्ति को पाशविक वृत्ति कहा गया है। जा लोग मानव जीवन में हिंसा के अनिवाय प्रयाग पर बल देते हैं वे भी यह तो मानत हैं कि यह एक पाशविक वृत्ति है लेकिन उनकी राय में इसके बिना काम चल नहीं सकता है। क्रांति के प्रसंग में जब हिंसा के औचित्य पर बात की जाती है तब भी यही कहा जाता है कि साध्य के आधार पर साधन की पवित्रता को आचना चाहिये। इसी में क्या यह भाव नहीं निहित है कि हिंसा है ता अनुचित पर यदि किसी अच्छे उद्देश्य के लिय उसका उपयोग करना पड़े ता वसा किया जा

सकता है ? इसका सीधा मतलब यही हाता है कि हिंसा अपने आप म कोई अच्छी प्रवृत्ति नहीं होती यद्यपि कभी आवश्यकता पडन पर उसका उपयोग किसी अच्छे उद्देश्य के लिए भी किया जा सकता ह ।

इससे भी यह ता तय हा ही जाना है कि हिंसा की प्रवृत्ति अपन आप म एक अमानवीय प्रवृत्ति है जो जीवन और चेतना की विरोधी बल्कि उनके विनाश की आर उमुल प्रवृत्ति है और यदि कभी हिंसा को म्बीकार किया भी जाता है तो एक प्रवृत्ति के रूप म नहीं बल्कि किसी हिंसा का ही विराध करने के अतिम अस्त्र के रूप म—यद्यपि इस पर विचार की गुजाश फिर भी बनी रहती ह कि किस स्थिति मे हम इस अस्त्र का उपयोग करें। कुछ लोग ता फिर भी यह आपत्ति उठा सकते है कि किसी भी स्थिति में इसका उपयोग उचित नहीं कहा जा सकता—लेकिन इन सवाला पर यहस को फिर कभी के लिये छाड कर पहले हम मूल बात पर विचार करें।

हिंसा अमानवीय और जीवन तथा चेतना की विराधी प्रवृत्ति ह इसी से यह स्वयमव सिद्ध हा जाता है कि मूलत अहिंसा एक ऐसी मानवीय प्रवृत्ति है जो न केवल मनुष्य को पाशविकता के स्तर से ऊपर उठाती है बल्कि उस पूरे जीवन के साथ अस्तित्वगत ऐक्य का अनुभव करवाती है। यही भाव अहिंसा का मूल भाव है और चेतना के विकास का मतलब इस मूल भाव का गुणात्कप हाते जाना है। इसलिय अहिंसा कोई निपेधात्मक विचार नहीं बल्कि यह मनुष्य हान की मूल शत है। जो लग यह कहते है कि हिंसा मनुष्य के स्वभाव मे है वे यह भूल जात हैं कि मनुष्य अभी भी विकास की प्रक्रिया का एक स्तर है और आग का विकाम हिंसा पर नहीं अहिंसा के भाव पर जाधारित है। मनुष्य नाम का जीव जितना अधिक अहिंसक होता जायगा उतना ही वह आर्थो सद्भ में मनुष्य हाता जायेगा और उसी में से उसका भावी विकास की दिगा भी खुलेगी। हिंसा विकासगील मनुष्य मे छिप पशु का स्वभाव हा सकती है, पर मनुष्य का मूल स्वभाव नहीं हो सकती। मनुष्य का मूल स्वभाव ता अहिंसा ही रही ह।

इस का तात्पर्य यह हुआ कि चेतना के विकास का अर्थ है मनुष्य का निरंतर अहिंसक हात जाना—निपेधात्मक नहीं विधायी अर्थों में। जीवन मात्र के अस्तित्व मात्र के प्रति लगाव प्रेम, करणा अनुकम्पा का भाव और उसका सूक्ष्मतर बोध अहिंसा के भाव की ही गुणाभिव्यवितया है। अहिंसक हाना ही वास्तविक अर्थों में मनुष्य हाना और जीवन का विकास की गति म माथव भूमिना निभाना है।

लेकिन जब हम हिंसा या अहिंसा की बात करते हैं तो अक्सर उसका सद्म बहुत स्थूल और दृष्टिक हाता है। हिंसक मनुष्य भी केवल हिंसक नहीं है—वह मनुष्य भी है इसलिए बुद्धि का उपयोग भी करता है और यदि उसके उपयोग की प्रेरणा हिंसा की प्रवृत्ति हो तो उसके लिए बहुत सूक्ष्म और बौद्धिक तरीके भी ईजाद करता है। इसलिए हिंसा सिर्फ व्यक्तिगत प्रवृत्ति ही नहीं रहती बल्कि अक्सर पूरे समाज के आचरण में भी प्रतिबिम्बित होती है। जाति नस्ल, वंश, राष्ट्र, धर्म आदि के आधार पर जपन का श्रेष्ठ समझना और दूसरे पक्ष से सम्बन्धित व्यक्ति का अपने से ओछा या नीचा समझना हिंसा का ही सूक्ष्म रूप है। इसलिए दृष्टिक बल प्रयोग नहीं, राजनीतिक दमन, आर्थिक शोषण और सामाजिक उत्पीड़न भी हिंसा की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं। इस तथ्य के आधार पर जाति नस्ल, सम्प्रदाय, राष्ट्र आदि की अर्थ से श्रेष्ठता की भावना भी कहीं गहरे में हिंसा की वृत्ति से प्रेरित और उसे ही पुष्ट करने वाली भावना है। जाधुनिक सद्मों में तो राजनीतिक संगठनात्मक को लेकर भी अपनी श्रेष्ठता और दूसरों के ओछेपन की भावना तीव्रतर होती जा रही है और आय दिन सबका पर विभिन्न राजनीतिक दलों के कार्यकर्ताओं में मुठभेडा और दलों के नेताओं द्वारा दूसरों के प्रति घृणापूर्ण भाषणों के प्रयोग के द्वारा ऐसी घटनाओं को और प्रोत्साहित किया जाना इसी प्रवृत्ति के बहुत सामान्य परिणाम हैं।

हम उसी सामाजिक-आर्थिक राजनीतिक व्यवस्था को उचित कह सकते हैं जो मनुष्य के अज्ञात चेतना के विकास के लिए उपयुक्त वातावरण की भूमिका निभा सके। दूसरे शब्दों में, इस पूरी व्यवस्था का भी आधार विधायी अर्थों में अहिंसा का ही होना चाहिए। तभी विकास की प्रक्रिया में मनुष्य एक चेतन प्राणी होने के नाते अपने उत्तरदायित्व को निभा पायेगा। यदि वह इस उत्तरदायित्व का नहीं निभाता है तो जविक स्तर पर तो मनुष्य बहल्ला सकता है लेकिन सांस्कृतिक और मूल्यगत स्तर पर नहीं। विकास की प्रक्रिया वहीं धीमी, जटिल और मटकवासे भरी है। यदि आज हमारी व्यवस्था या हमारी प्रवृत्ति इस दिशा की ओर उन्मुख नहीं है तो यही मानना होगा कि वह मानवीय इतिहास की एक और भटकन है।

स्वतंत्रता, समानता आर व धुत्व ये तीना प्रेरक सिद्धांत मूलतः अहिंसा के सिद्धांत के ही विभिन्न रूप हैं चाहे फ्रांसीसी क्रांति में इनके स्फोट का सद्म हिंसापूर्ण ही रहा हो। यही कारण है कि लोकतंत्र, समाजवाद और अंतर्राष्ट्रीयता या विश्वकता की धारणाएँ बुनियादी रूप में एक दूसरे से जुड़ी धारणाएँ हैं क्योंकि उन सबका मूल उत्स अहिंसा की वह विधायी प्रवृत्ति है।

11/29/71

चेतना की दिशा : अहिंसा 23

जो मनुष्य के वास्तविक अर्थों में मनुष्य हो सकने का मूल आधार है। यह ठीक है कि अभी इन सब के रूप पूणता क्या सातापजनक भी नहीं है और दुनिया को अधिकांश आयादी जपन अस्तित्व की जविक आवश्यकताओं के सघष में ही इस तरह उलझी है कि अर्थ वाता की ओर या तो ध्यान ही नहीं जाता या उह दौढ़िक विलास मान लिया जा सकता है। लेकिन जविक आवश्यकताओं के पूरा न हो सकने का भी एक मूल कारण क्या यही नहीं है कि चेतना का अपना देह और सातान परिवार से लेकर सम्प्रदाय और राष्ट्र तक के छोटे बड़े दायरा में ही बाधा जाता रहा है। उसका सही अर्थों में विश्ववत्तिक सम्पूर्ण अस्तित्व तक विस्तार नहीं हुआ पा रहा जो कि उसकी सही दिशा है। यह ठीक है कि यह सब तुरत नहीं हो सकता। लेकिन आवश्यक यह है कि हम अपनी वर्तमान दिशा को पहचान और यदि वह हम मनुष्य होने और उससे आगे के विकास की ओर नहीं ले जा रही है तो उस बदल देने के लिये सचेष्ट है। चेतनासम्पन्न होत जान के साथ ही यह जिम्मेदारी स्वयं मनुष्य पर ही आ जाती है कि वह अपने भावी विकास की दिशा का निर्धारित और उसकी प्रक्रिया को नियंत्रित करे।

संस्कृति सार्वभौमिकता की दिशा

संस्कृति की चर्चा में इस बात की अनदेखी की जाती रही है कि हम अधिकांशतः संस्कृति के नाम पर उन उपकरणों की चर्चा ही करते रह जाते हैं जिनके माध्यम से उसके बाह्य स्वरूप की भी औपचारिक पहचान ही हो पाती है और मूल तत्त्व अक्सर अनछुआ ही रह जाता है। उस मूल तत्त्व की खोज और फिर उसके महारे सांस्कृतिक उपकरणों की बनावट की पहचान अर्थात् तात्त्विक और अभिव्यक्त स्तर पर संस्कृति के मूल आधार का ज्ञान ही संस्कृति का वास्तविक ज्ञान है—यानी सारी चर्चा तो यही है जिसे अंग्रेजी मुहावरे में 'बीटिंग अत्राउट बुग' कहा जाता है। यही कारण है कि आधुनिक कहा जाने वाला समाज अधिकांशतः संस्कृति को एक ऐतिहासिक वस्तु मानता है—और आश्चर्य नहीं कि इसीलिए विश्वविद्यालयों में 'प्राचीन इतिहास और संस्कृति' के विभाग एक ही होते हैं और क्योंकि इतिहास कभी बतमान नहीं होता जत बतमान संस्कृति का कोई विभाग भी बंधे हा। —जो इसीलिए संस्कृति आधुनिक समाज के लिए सजावट या समान हो जाती है। कुछ अर्थ लोग होते हैं—और वे पहले बग से तो कुछ बेहतर ही होते हैं—जो संस्कृति को एक जीवित वस्तु तो मानते हैं पर उनका तात्पर्य एक सम्बन्ध बला साहित्य आदि के प्रति एक उदार संरक्षक भाव से ही अधिक हाता है। उनकी समझ में यह आना मुश्किल होता है कि यदि किसी समाज में कला और साहित्य को पर्याप्त आर्थिक संरक्षण प्राप्त है लेकिन अपने व्यापक आचरण में वह समाज एक शोषक, आतंतायी और हिंसक समाज है तो उसे सांस्कृतिक दृष्टि से भी अविकसित क्या कर कहा जा सकता है जबकि कला और साहित्य को वहाँ श्लाघनीय सुविधाएँ और सम्मान प्राप्त हैं। इस बग के लोगों की नजर में तो कला और साहित्य को पुरस्कृत करने वाला वह व्यक्ति भी एक सांस्कृतिक व्यक्ति है जिसकी सारी सम्पन्नता अपने से इतर के शोषण और दमन पर टिकी है। यही कारण है कि इतिहास में दो चार दमरतों बनवा देने या किसी लेखक विद्वान को अपने दरबार में आश्रय दे देने के कारण ऐसे धर्मांध और अत्याचारी शासकों और अन्य व्यक्तियों का भी संस्कृति का संरक्षक कहा गया है जिनके जय सारे कार्यों को निन्दनीय आर मानवविरोधी ही कहा जायेगा।

जाहिर है कि कला और साहित्य सांस्कृतिक चेतना की अभिव्यक्ति के उपकरण हैं और उपकरणों का सम्मान तब तक संस्कृति का सम्मान नहीं माना जा सकता जब तक कला और साहित्य में अभिव्यक्त हो रही मूल्यचेतना का भी व्यावहारिक स्तर पर सम्मान न हो। इसके बिना भी यदि समाज में कला या साहित्य के प्रति सम्मान का भाव प्रदर्शित किया जाता है—जमा कि आजकल बहुधा किया जाता है—तो यही मानना होगा कि वह समाज एक सांस्कृतिक पाखण्ड का शिकार है।

स्पष्ट है कि संस्कृति का आधार किसी समाज का मूल्य बोध और उसकी वसूली उस समाज का आचरण है। यदि ऐसा है तो संस्कृति की चर्चा में हम उसे सदैव कालबद्ध या देशबद्ध कर क्यों देखते हैं? अध्ययन की सुविधा के लिए हम यदि उसका वर्गीकरण करें भी तो उसे आत्यंतिक नहीं बना दिया जाना चाहिए जबकि होता यही है कि हम उसे न केवल अलग अलग ग्रांथा म वाट देते हैं बल्कि इस विभाजन को ही वास्तविक संस्कृति मान लेते हैं और अन्य ग्रांथा से उसकी एकमूर्तता बनाने की वजाय उसका अलगाव बताने और उस बनाये रखने में ही सारी शक्ति श्रम व्यय करते हैं। मेरे मन को यह बात निरंतर मथती रही है कि यदि संस्कृति मूल्य रूपा है तो वह सावभौम है तब उसे देश प्रदेश की सीमाओं में वाट कर देखना बुनियादी रूप से गलत है।

यदि संस्कृति एक मूल्यगत प्रक्रिया है तो वह एक सावभौम और मनातन प्रक्रिया है। उस प्रक्रिया का बुनियादी प्रयाजन और लक्ष्य एक ही है उसकी मूल प्रवृत्ति और आकांक्षा एक ही होनी चाहिए। यदि उसके बाह्य स्वरूप में कोई परिवर्तन दिग्यायी भी देते हैं तो वे सदैवगत परिवर्तन हैं जिनसे मूल आधार पर कोई असर नहीं पड़ना चाहिए। ऐसी स्थिति में संस्कृति के देशबद्ध रूप पर अधिक जोर देना या उसी के लिए अनिवाय मान लेना क्या प्रकारांतर से संस्कृति की मूल अवधारणा का ही विरोध करना नहीं है? कुछ लोग यह सकते हैं कि देशकाल के अनुसार मूल्य बदलत रहते हैं अतः विभिन्न देश प्रदेशों की संस्कृति यदि एक दूसरे से अलग है तो अलगाव स्वाभाविक है। लेकिन ऐसा कहने वाले यह भूल जाते हैं कि समय और साधन के अनुसार मूल्यों के स्वरूप में तो परिवर्तन हो सकता है हाता है लेकिन मूल्यों की मूल प्रवृत्ति नहीं बदलती। भौगोलिक और पर्यावरण के कारणों से मनुष्यगत अनिवायताओं के कारण कुछ परिवर्तन हान भा हैं ता उन्हें जात्यंतिक मान लेना क्या एक प्रकार का दुराग्रह ही नहीं है?

मध्यमार्ग तब तो संस्कृति की देशबद्ध धारणा का कुछ आधार फिर भी हो सकता था। जब तक संस्कृति या मूल्य चेतना का मुख्य आधार जाति या धर्म

रहा तब तब विभिन्न धर्मव्यवस्थाओं को मानने वाले देशों और विभिन्न जातियों में यदि कुछ मूलभूत अंतर दिखाई भी दिये तो यह अस्वाभाविक नहीं था। लेकिन आज जब विभिन्न जातियाँ आपस में घुलमिल चुकी हैं तथा अन्तर्गत से उनकी पहचान कर पाना सम्भव नहीं रह गया है और धर्म का मास तौर से उपासना पद्धति का जीवन और व्यवस्था पर वैसा नियंत्रण और केन्द्रीय प्रभाव नहीं रह गया है जो प्राचीन और मध्ययुग तक था तो सभ्यता की देशबद्ध रूप में देखने या विकसित करने की क्या आवश्यकता हो सकती है? विभिन्न धर्मों के विश्वासों और आचारों में कुछ बुनियादी एकता थी तो कुछ बुनियादी भिन्नताएँ भी थी और इसलिए उनके आधार पर विकसित मूल्यों में कुछ भिन्नताएँ हो सकती थी जिससे किसी धर्म विशेष के अनुयायी समाज या क्षेत्र के लिए एक भिन्न सभ्यता का विकास सम्भव था। लेकिन आधुनिक समाज में धर्म प्रभुतासम्पन्न स्थान खोता जा रहा है और धर्म के रूढ़िगत स्वरूप और विश्वासों को मानव अपने विवेक की बसोटी पर कसने लगा है। दूसरे शब्दों में, इसका तात्पर्य यह हुआ कि मूल्य दृष्टि को निर्देशित करने वाला तत्त्व अब शास्त्र या धर्म नहीं बल्कि मनुष्य का अपना विवेक हो गया है। यह विवेक सामभूमि है, किसी भौगोलिक सीमा या राजनीतिक नागरिकता से बद्ध नहीं। ऐसी स्थिति में एक मनातन प्रक्रिया के रूप में सभ्यता की देश-बद्धता की जात्यन्तिकता का आग्रह क्या दुराग्रह या कुछ उदार हाकर सोचे तो पूरक नहीं है? जापत्ति उठाई जा सकती है कि धर्म अभी भी केन्द्रीय प्रेरक तत्त्व बना रह सकता है, कि विज्ञान धर्म को कभी भी पूरकतया पदच्युत नहीं कर सका कि विज्ञान भी धर्म की बहुत सी बातों को स्वीकार करता जा रहा है कि अब धर्म कोई सम्प्रदाय नहीं बल्कि एक आध्यात्मिक अनुभव है और उन्हीं के आधार पर भावी सभ्यता का विकास होगा आदि आदि। लेकिन इन सभी आपत्तियों को सही मान लेने पर भी सभ्यता की देश-बद्धता की अनिवार्यता पर तो प्रश्नचिह्न लगा ही रहता है—और तब क्या देश भी एक साम्प्रदायिक स्वाभाविकता से अधिक एक भौगोलिक अनिवार्यता और राजनीतिक आवश्यकता ही नहीं रह जाता? सभ्यता को अवसर किसी भाषा या धर्म सम्प्रदाय या देश के साथ जोड़कर देखा जाता रहा है—यथा बंगला सभ्यता हिन्दू सभ्यता, मुस्लिम सभ्यता, ईसाई सभ्यता भारतीय सभ्यता, फ्रेंच सभ्यता आदि। लेकिन ऐसा विभाजन यदि एक मूलभूत सभ्यता के सन्दर्भ में और परिवर्तनगत विभिन्न स्वरूपों का समन्वय के लिये किया जाय तो कुछ सीमा तब उनकी अपनी उपादेयता भी है लेकिन इन विभाजनों का आत्यन्तिक मानकर उसे ही विभिन्न समाजों या व्यक्तियों के साम्प्रदायिक आचरण की एक मात्र बसोटी बना लेना क्या एक साम्प्रदायिक आवश्यकता को विकसित करने देना नहीं है?

किसी जमाने में सस्कृति की चर्चा अधिकांशतः घम के साथ जोड़कर की जाती थी। फिर यह चर्चा राष्ट्र के साथ जोड़कर की जाने लगी। अब लगता है कि यदि सस्कृति की बात पूरी मानव जाति के सन्दर्भ में नहीं की जाती है और हमारा ध्यान स्वरूपगत भिन्नताओं के कारण अलगाव को पुष्ट करत रहने की बजाय प्रवृत्तिगत बुनियादी एकता को पुष्ट करने की ओर नहीं जाता है तो यह सांस्कृतिक विकास की प्रक्रिया में एक ऐतिहासिक विसंगति की ओर से आखे मूदना होगा जिसके परिणाम पूरी मानव जाति का, और इसलिए हम भी, भुगतने होंगे।

विद्यमान ज्ञान म मनुष्य ही मवाधिन प्रमुग कारण रहा ढ वार्द दवी या भूतानीत मत्ता उमका कारण नहीं रही ढ-यानी किसी भी मानवीय परिस्थिति का विराम मानव व्यवहार के माध्यम मे हाता है अत मानव निर्मित ही है । व्यावहारिक दृष्टि म तो यह यात ठीक तग मवनी ढ लेकिन तास्विक दृष्टि म इगम एक बड़ी गामी यह है कि यदि मानव किसी परिस्थिति विशेष के विकसित ज्ञान का माध्यम ही नहीं है ता वह उमका निमाता नहीं ढ । एनी स्थिति म हम किसी भी मानवीय परिस्थिति को मानवनिर्मित नहीं कह सकते-पूणतया मानवनिर्मित परिस्थिति ता वह ही नहीं मकत । जब किसी वस्तु का माध्यम की तरह त्स्तमात परते हुए हम कोई चित्र मूर्ति आदि बनात हैं ता उमके बनन की प्रक्रिया म वस्तु विशेष की अपनी प्रवृत्ति भी एक हद तग प्रभावी हानी ढ लेकिन अतत जो कलाकृति हमारे मम्मुग आती है उसे हम मानवनिर्मित कलाकृति कहत हैं वस्तुनिर्मित कलाकृति नहीं । रसीलिए यह हाता ढ कि एक ही वस्तु के माध्यम से विल्कुल भिन्न आगया का प्रेषित करन वाली और भिन्न रूपा वाली कलाकृतिया की रचना सम्भव हो पाती है अर्थात् उमकी रचना म रचनाकार मानव का नियन्त्रक प्रभाव रहता है और इसीलिए उसे मानवनिर्मित कलाकृति कहा जाता है ।

देयना हागा कि मानवीय परिस्थितिया के विकास म भी मनुष्य क्या इसी तरह का नियन्त्रक प्रभाव रख सकता है यानी किसी तरह की सामाजिक आर्थिक राजनीतिक परिस्थितिया का निर्माण मनुष्य अपने अनुकूल कर सकने मे समथ है या नहीं ? बहुत से लागा का लग सकता है कि यह एक बेकार प्रश्न है क्योंकि मनुष्य का यह सामध्य तो विल्कुल स्पष्ट है, उसके सारे वैज्ञानिक आविष्कार और उनके आधार पर सभी प्रकार की परिस्थितिया का अपने अनुकूल करने की काशिंग म मिलती जा रही सफलता ही क्या उसके इम सामध्य का परिणाम नहीं है ? लेकिन मेरी राम म यह प्रश्न बडा महत्त्वपूण है यदि हम यह मान लेते हैं कि मनुष्य परिस्थितिया के विकास म नियन्त्रक प्रभाव नहीं रख मकता । यहाँ यह भी स्पष्ट कर देना जरूरी है कि मनुष्य पर जार देन का तात्पय मनुष्य की चेतना और विचार शक्ति पर जार देना है क्याकि यही चीज उसे जय जीवा से बुनियादी रूप से जलग करती है-नहीं तो यही मानना हागा कि मानवीय परिस्थितिया का विकास एक ऐसी अचेतन प्रक्रिया है जिसमे कोई परिवतन सम्भव नहीं है अत अधिक म अधिन हम मही कर सकते हैं कि उम प्रक्रिया की दिगा का पहचान लें-यद्यपि वह पहचान भी चेतना निरपेक्ष नहीं हो सकेगी-और उसके साथ ही

होगा कि वह क्या है जो मनुष्य के अनुकूल है—किसी एक मनुष्य के नहीं बल्कि पूरी मानव जाति के अनुकूल। और मनुष्य क्यों कि जीवन का ही एक गुणात्मक रूपांतर है इसलिए यह भी देगना होगा कि यह अनुकूलता सिर्फ मनुष्य के लिए ही नहीं ममग्र जीवन के लिए हो।

अभी तक उपलब्ध जानकारी के अनुसार मनुष्य को जीवन का सर्वश्रेष्ठ गुणात्मक विकास माना गया है और इसका निर्धारित तत्त्व उसकी चेतना है—यानी चेतना न केवल मनुष्य को विशिष्ट बनाती है बल्कि जीवन का सर्वश्रेष्ठ गुणात्मक विकास है। मनुष्य चेतनासम्पन्न है अतः उत्तरदायी भी है—अपनी ही चेतना के प्रति उत्तरदायी क्योंकि उसके मानवत्व की सिद्धि इसी में है कि उसके प्रत्येक निणय व क्रम मानवीय चेतना प्रतिबिम्बित हो। उसका हर क्रम चेतना से प्रसूत है अतः वह उस क्रम के लिए उत्तरदायी भी है क्योंकि वह क्रम विचारपूर्वक और सक्त्पपूर्वक किया हुआ क्रम है। इस उत्तरदायित्व का सहज बोध ही वह मूल्यबाध है जिसकी अपेक्षा हर मानव प्राणी से की जाती है। इसलिए परिस्थितियों का—भौतिक और मानवीय दोनों प्रकार की परिस्थितियों को—मनुष्य के अनुकूल विकसित करने का तात्पर्य उन्हे इस तरह विकसित करना है कि वे चेतना के संरक्षण, संवर्धन और गुणात्मक विकास के लिए अधिकाधिक अनुकूल हो सके। चेतना का यह विकास प्रत्येक मनुष्य में होता है यदि हम मानव देह में ही उसका अस्तित्व मानें।

विज्ञान का ही विज्ञान की काटि म स्वीकार कर रहे हान है। दूसरा मतलब स्पष्टतया यही है कि विज्ञान या यथानिरता का आग्रह सिर्फ ताकियता या बुद्धिवादिता का आग्रह नहीं है बल्कि वह तब या बुद्धि की प्रक्रिया क प्रमुख मात के रूप म भी प्राकृतिक विज्ञान को ही मानने जीर उम प्रक्रिया क परिणामा की परम भी उस मूल स्रोत के आधार पर ही करन का आग्रह है। दूसर शब्दा म, यह एक स्पष्ट आग्रह है कि मनुष्य की चेतना जीर व्यवहार की प्रक्रिया भी भौतिक या प्राकृतिक विज्ञान के नियमा से मचालित एव वाधित है, अत उनका अध्ययन भी इसी आधार पर क्रिया जाना सगत यानी विज्ञानमगत है। इस मानन का मतलब यह मान लेना है कि मनुष्य सम्पूर्णत एव भौतिक अस्तित्व है—देह नहीं चेतना के स्तर पर भी एक भौतिक अस्तित्व है—और इसीलिए उसका अध्ययन जीर उसके व्यवहार का सचालन भी भौतिक विज्ञान के नियमा के आधार पर ही होना चाहिए। यही कारण है कि एक आर साहित्य और कला जसी मानवीय चेतना की ललित अभिव्यक्तियों म ता दूसरी ओर इतिहास की प्रक्रिया म—जा मानवीय व्यवहार की सागोपाग अभिव्यक्ति है—उही नियमा का आरापण क्रिया जाता है जो भौतिक विज्ञान के अपने निष्पत्त होते हैं। इसीलिए कभी इतिहास का भौतिकीय द्वात्मात्मकता के आधार पर समझने की कोशिश की जाती है तो कभी डार्विनीय विकासवाद के आधार पर। इस तरह के प्रयत्ना की अपनी साधकता है और उससे भी इतिहास की हमारी समझ बढती ही है, लेकिन समस्या वहाँ उठती है जब हम केवल भौतिकीय नियमा या प्राकृतिक विज्ञान के अद्यतन निष्कर्षों को ही न केवल सारे इतिहास पर लागू कर देते हैं बल्कि मानवीय आचरण का औचित्य भी उही के आधार पर जाचन परखन लगते हैं। यानी जब हम यह मान लेते हैं कि मनुष्य समग्रत एक भौतिक अस्तित्व है अत उसके सभी प्रकार के आचरण का स्रोत भौतिकीय नियम ही है।

क्या यह अपने आप म एक विज्ञानमगत धारणा है? क्या मनुष्य ठीक उसी प्रकार से एक भौतिक अस्तित्व है जिस प्रकार पत्थर, लोहा प्रकाश या पड पीध आदि भी है? क्या मनुष्य जीर सृष्टि के अस्तित्व की पृष्ठभूमि म सचमुच कोई चतय तत्त्व नहीं है? क्या इस चतय तत्त्व का न होना स्वयं भौतिक विज्ञान द्वारा सवत प्रमाणित है? क्या मनुष्य की चेतना सिर्फ भौतिक तत्त्वा का ही समवाय है? क्या विज्ञान द्वारा इस सम्बन्ध म किसी अन्तिम निष्पत्त पर पहुँचा जा चुका है? क्या विज्ञान द्वारा भी अब कुछ जानना बानी नहीं रहे गया है? क्या विज्ञान द्वारा जो कुछ पहले जाना गया वह काफी हद तक अधूरा या एकांगी सिद्ध नहीं हुआ है? इन सत्र प्रश्ना का स्पष्ट उत्तर पाय बिना सम्पूर्ण मनुष्य जाति के मविष्य को केवल भौतिकीय नियमा द्वारा

संचालित करने की कोशिश न केवल अमानवीय बल्कि अवज्ञानिक वाशिश ही कही जा सकती है।

आधुनिक युग के बहुत से वैज्ञानिक भी अब यह स्वीकार करने लग हैं कि भौतिक अस्तित्व की पृष्ठभूमि में किसी चेतना के अस्तित्व के स्वीकार के बिना भौतिक जगत की सही एवं पूर्ण व्याख्या सम्भव नहीं है। नोबल पुरस्कार विजेता जीववैज्ञानिक डा. जाजवाट्ज का मानना है कि चेतना के जीवन के उद्गम के मूल में हान की सम्भावना को मानकर हम अनेक वैज्ञानिक गुत्थियों का हल कर सकते हैं। भौतिक विज्ञानी प्रोफेसर यूजेन विगनर यह मानते हैं कि चेतना के सिद्धांत का सहारा लिए बिना क्वांटम यांत्रिकी का नहीं समझा जा सकता। इसी प्रकार भौतिकविज्ञानी चौकी जीवन के भौतिक उद्गम की सम्भावना को सही नहीं मानते। फ्रांसीसी वैज्ञानिक ज्याँ करन ब्रह्माण्ड का आद्य प्रारम्भ चेतना से ही मानते हैं। धीरे-धीरे एक बड़ी सख्या में वैज्ञानिक भौतिक प्रक्रिया में निहित चेतना के अस्तित्व को स्वीकार करने की ओर उमुख हो रहे हैं। काफ़ी जसे विज्ञानवेत्ता रहस्यवादी और आध्यात्मिक अनुभूतियाँ तथा विज्ञान द्वारा प्रमाणित अणु-परमाणु व्यापार में एक साम्य देखते हैं।

लेकिन यह मानना चाहिए कि इस दिशा में भी अभी तक विज्ञान न कोई स्पष्ट निष्कर्ष नहीं दिया है। उल्लिखित सभी विज्ञानवेत्ता चेतना की सम्भावना के बारे में ही बात कर रहे हैं, उसके आद्य अस्तित्व का प्रमाणित कर सकने का कोई वैज्ञानिक आधार वे नहीं दे सके हैं, अतः उनके विचार भी अभी तक विज्ञानसिद्ध विचार नहीं हैं— बल्कि इस सम्भावना की भी पूर्णतया अनदेखी नहीं की जा सकती कि अनवरत शाप की ध्वनि और उसके वायजूद किसी अतिम निष्कर्ष तक न पहुँच पाने की हताशा ने उन्हें इस तरह की सम्भावनाओं पर विचार करने के लिए बाध्य किया हो।

इसलिए बहतर है कि हम एक राह जीवन और इसलिए मनुष्य के भौतिक उद्गम का ही स्वीकार कर जागे का रास्ता पहचानने की वाशिश कर देखें। यदि हम यह मान भी लें कि जीवन और मनुष्य—और इसलिए चेतना भी—भौतिक तत्त्वों के संयोग से हुआ एक गुणात्मक विकास है तो भी क्या हम मानवीय चेतना और उसके व्यवहार को भौतिकीय नियमों द्वारा संचालित मान सकते हैं? यहाँ यह प्रश्न भी तो उठता है कि जो 'मूल' में नहीं है वह 'परिणाम' में कैसे आ सकता है, क्योंकि काय का कारण से अलग नहीं किया जा सकता। अर्थात् भौतिक तत्व में भी चेतना का बीज रूप में होना तो स्वीकार करना ही होगा। लेकिन फिलहाल इस सवाल का यही पर छाड़ते हुए बहम की

गुजारस के लिए हम थोड़ी दूर व लिए यह मान लेते हैं कि चेतना भौतिक तत्वों के आपसी मघात का गुणात्मक विकास है अतः वह ब्रह्माण्ड के आद्य प्रारम्भ में नहीं बल्कि विकास प्रक्रिया का परिणाम है। यदि ऐसा है तो ता क्या वह अपने गुणात्मक अन्तर के वावजूद उही नियमास प्रभाविन और मन्चालित है जो चेतनाहीन भौतिक तत्त्वा पर लागू होते हैं? भौतिक तत्त्वों में चेतना का विकास एक युगांतरकारा और बुनियादी गुणात्मक विकास है क्याकि भौतिक तत्त्वों की प्रक्रिया एक अर्धी प्रक्रिया है—प्राकृतिक शक्तिया सचेत नहीं है, वे सकल्प विरल्पहीन शक्तिया है—जबकि मनुष्य को एक भौतिक अस्तित्व मान लेने पर भी वह एक ऐसा चेतनासम्पन्न भौतिक अस्तित्व होता है जिसकी भौतिक प्रक्रिया पर भी चेतना का नियन्त्रण रहता है—बल्कि यह नियन्त्रण जितना अधिक विकसित होता है उतना ही वह अपने गुणात्मक विकास का और अधिक सरक्षण मवधन करता हुआ उस दिशा के आगे के गुणात्मक विकास की आर उन्मुख होता जाता है। यदि चेतना भौतिक तत्त्वा का ही गुणात्मक विकास है तो चेतनापूण भौतिक तत्त्वों की प्रक्रिया में एक बुनियादी गुणात्मक अन्तर होना स्वाभाविक है—न्नास तीर से तब जब कि चेतनाका तात्पय ही विचार, सकल्प विकल्प और वर्ण करने तथा अपने वर्ण किय हुए रास्त पर कुछ चल कर पुनर्विचार करन और तन्नुसार रास्ते का नये सिरे से निधारण करने के गुणो स भी है क्याकि चेतना चान और कम की स्वतन्त्र प्रक्रिया की ल्पिणा में ल जाने वाला गुण है। इस दष्टि स विचार करी पर भी चेतना और उमके द्वारा संचालित मानवीय व्यवहार का पूणतया भौतिक नियमा के आधीन मानन का आग्रह, यानी मानवीय चेतना और व्यवहार को विनानमिद्ध नियमो, भातिक या प्राकृतिक विनान के नियमो स प्रेरित और नियन्त्रित करने का आग्रह क्या अपन आप में एक अर्ध आग्रह नहीं है? क्या यह मानवीय विचार पर एक तरह की बनानिकता का आतक नहीं है? मरे पास भी इसका कोई स्पष्ट उत्तर या विज्ञान सम्मत उत्तर नहीं है। लकिन इस प्रश्न पर विचार करन की आवश्यकता है और इसके स्पष्ट उत्तर के विना मानवीय नियति को इसी के आधार पर निर्देणित करन को चेष्टा का आग्रह एक सही और मानवीय आग्रह नहीं कहा जा सकता।

इसमें कोई गन्दह नहीं कि भौतिक या प्राकृतिक विनान न भौतिक या प्राकृतिक शक्तिया का पहचानन में हमारी काफी मन्द की है। मानवीय आचरण के अध्ययन में भी कई बार कुछ भौतिक तथ्या का समाने की जरूरत पडती है। निरख्य ही एनी स्थिति में भौतिक विज्ञान तथ्य जगत की

सही पहचान करवाने में हमारी मदद करता है और उसकी इस उपयोगिता की अनदेखी नहीं की जानी चाहिए। मनुष्य एक चेतनामय भौतिक अस्तित्व है, अतः उसकी भौतिक यानी जैविक प्रक्रिया को समझने में भी भौतिक विज्ञान का उपयोग सगत है, लेकिन उसकी चेतना के व्यवहार को भौतिकीय नियमों से शासित मानकर वैज्ञानिकता के नाम पर उसे निर्देशित या नियंत्रित करना कहा तक विज्ञान सम्मत है, इस पर विचार करने की ज़रूरत ज़रूरत अवश्य महसूस होती है।

स्वतन्त्रता सुविधा नहीं दायित्व

स्वतन्त्रता का क्या अर्थ है? इसी के साथ जुड़ा है 'स्वतन्त्रता प्रिंसिपल' का सवाल भी। 'फ्रीडम' और 'फ्रीडम फॉर्म' को एक दूसरे से अलग करके नहीं देगा जा सकता, बल्कि 'फ्रीडम फॉर्म' भी इसी सवाल का एक पहलू है, क्योंकि स्वतन्त्रता का ही निष्प्रयाजन धारणा नहीं है।

दरअसल, स्वतन्त्रता हासिल करने में ही हमारे मनुष्य हो सकने की सारी सम्भावनाएँ निहित हैं, क्योंकि स्वतन्त्र हुए बिना सजन्शील होना सम्भव नहीं और मनुष्य होने का अनिवार्य लक्षण सजन्शील होना है—यही वह प्रवृत्ति है जो मनुष्य को अन्य प्राणियों से अलग करती है। इसका मतलब हुआ कि स्वतन्त्रता एक ऐसी गतिशील स्थिति है जो मनुष्य में निहित सजन्शीलता को प्रेरित करती है और इसीलिए वह सभी प्रवृत्तियाँ तथा स्थितियाँ स्वतन्त्रता विरोधी अथवा मानव विरोधी हैं जो मानवीय सजन्शीलता की अभिव्यक्ति के रास्ते में बाधाएँ पैदा करती हैं। उनके विरुद्ध किया गया हर संघर्ष इसीलिए स्वतन्त्रता के लिए किया जाने वाला संघर्ष है।

इस धारणा का आधार बना कर ही इसके राजनीतिक आर्थिक सामाजिक प्रतिफलन का समझा जाना चाहिए क्योंकि वही इसका व्यावहारिक रूप है। राजनीतिक सामाजिक स्तर पर लाकतंत्र तथा आर्थिक स्तर पर समाजवाद के लिए किया जाने वाला हर संघर्ष इसीलिए स्वतन्त्रता के लिए किया जाने वाला संघर्ष है। राजनीतिक दमन सामाजिक उत्पीड़न तथा आर्थिक शोषण मूल रूप में एक ही स्वतन्त्रता विरोधी प्रवृत्ति के जलग दोखन वाले रूप हैं पर बुनियाद एक ही है—स्वतन्त्रता विरोध अर्थात् मानव विरोध। लेकिन इन प्रवृत्तियों के खिलाफ किये जाने वाले संघर्ष में इस बात का खतरा भी निरन्तर बना रहता है कि लाकतंत्र या समाजवादी व्यवस्था को ही स्वतन्त्रता मान लिया जाय—तभी यह होता है कि सिर्फ बाट देने के अधिकार या रोटी-कपड़े के अधिकार का ही अंतिम कसौटी मान लिया जाय और यह नहीं देगा जाय कि जिस परम उद्देश्य स्वतन्त्रता अर्थात् स्वतन्त्र सजन्शील मानवीय चेतना के लिए संघर्ष किया गया था उसी का दमन बोट के अधिकार या रोटी कपड़ा देने के लिए किया जा रहा है।

इसलिए यह देसत रहना निरन्तर आवश्यक है कि कही लानतत्र या समाजवाद के नाम पर स्थापित की गयी व्यवस्था न स्वयं का उस मूल्य से अधिक महत्त्वपूर्णता नहीं बना लिया है जिमके लिए उसे विवसित किया गया था क्याकि अक्सर यह देखा गया है कि सगठन और व्यवस्थाएँ बहुत शीघ्र अपने मूल्यगत उद्देश्या का भूल कर अपना अस्तित्व बनाये रखने का ही-चाहे कभी भली नीयत से भी-प्रमुख उद्देश्य समझ लेती है तथा येनके-प्रकारण अपने औपचारिक स्वरूप का बनाये रखने के लिए उन मूल्यों के विरोध में ही काम करने लग जाती हैं, जिनके लिए उनका जन्म हुआ था। राजनतिक दलों और विभिन्न सरकारों का इतिहास इस कथन की पुष्टि करता है। इसीलिए न तो पूजावादी-सामन्तवादी समाजों को स्वतन्त्र कहा जा सकता है और न समाजवादी कहे जाने वाले सर्वाधिकारवादी समाजों का ही, क्याकि पहले प्रकार के लिए स्वतन्त्रता कोई मूल्य नहीं, कुछ लोगों की सुविधा बन जाती है और शायद इसी की प्रतिनिया स्वरूप दूसरे प्रकार के लिए एक प्रतिक्रियावादी धारणा और विलासिता।

यह आश्चर्यजनक है कि सामाजिक आर्थिक सन्दर्भों में जिन दो भारतीयों ने हमारे युग में स्वतन्त्रता की धारणा का इस परिप्रेक्ष्य में सर्वाधिक सही रूप में देखा, उन दोनों में आपस में कोई तालमेल नहीं हो सका, बल्कि एक दूसरे को काफी गलत भी समझा गया-उसके धारणा पर चर्चा फिर कभी। महात्मा गांधी की अहिंसा और विकेंद्रीकरण तथा एम. एन. राय का बुनियादी लोकतन्त्र एक दूसरे से जुड़े हैं-चाहें राय भौतिकवादी रहें ही और गांधी अध्यात्मवादी। लेकिन राय मनुष्य की सज्जनात्मक सम्भावनाओं में आध्यात्मिकता को भी एक मानते थे तथा गांधी की अहिंसा की धारणा में यह स्पष्ट था कि मनुष्य को उस सारे शापण उत्पीड़न से मुक्त किया जाय जो उसकी सम्भावनाओं का कुण्ठित करता है। स्वतन्त्रता का मध्य इसीलिए गांधी के लिए एक आध्यात्मिक साधना थी।

हमारे महा अहिंसा का बहुत एकांगी अर्थ में लिया जाना रहा है-शायद इसलिए कि यही अर्थ उन लोगों के अनुकूल पड़ता है जो शासन तन्त्र, अथवा व्यवस्था तथा समाज पर हावी होते रहें हैं। यह वगैरे हिंसा का मिफ दहिक अर्थों में ही ग्रहण करता है जो कि उसकी स्थूलतम अभिव्यक्ति है। बुनियादी अर्थ में तो वह हर भावना और चेष्टा हिंसा है जो मनुष्य मात्र अर्थात् प्रत्येक व्यक्ति सहित पूरी मानवता की सज्जनात्मक सम्भावनाओं की अभिव्यक्ति व पल्लवन का दमन करती है। सज्जनात्मकता का दमन हिंसा की सूक्ष्मतरार और इसीलिए गुरुतर अभिव्यक्ति है।

दृग्गीता हम म्म किसी भी कम का नतिर स्तर पर उचित नही वह सक्त जा स्वतंत्रता का कुठित करता हा चाह वह किसी के द्वारा म्बच्छा स ही क्या न किया गया हा, क्याकि इस प्रकार का कोई भी कम या निणय मूल्यगत स्तर पर स्वतंत्रता विराधी है। इसी प्रकार किसी भी समाज म-चाह उसन लोकतंत्र का औपचारिक रूप बना रगा हा-किसी प्रकार के शापण और पूरी मानवता के साधना और धर्म को किसी एक व्यक्ति, व्यक्ति समूह, वग, जाति या देश द्वारा दोहन व उसके फला को अपने उत्तराधिकारिया क लिए गुरक्षित कर देन का चेष्टा भी स्वतंत्रताविरोधी व अलोकतांत्रिक है।

स्वतंत्रता इसीलिए सुविधा नही उत्तरदायित्व है। जब हम उस एक ऐसे मूल्य के रूप स स्वीकार करत हैं जिसस अय मानवीय मूल्य एक पापण व सरक्षण पात है ता निरंतर यह देखत चलन का उत्तरदायित्व भी हमी पर आता है कि कही हमारा कोई कदम दूसरो की स्वतंत्रता का और इस प्रकार निज की सजनशीलता का भी कुठित करन वाला तो नही है। पूजीवादी-सामंतवादी समाज यदि सही अर्थों म स्वतंत्र समाज नही हैं ता इसीलिए कि उस व्यवस्था म सारा जार अपनी स्वतंत्रता पर केन्द्रित है जो स्वतंत्रता का अवमूल्यन कर उसे व्यक्तिगत सुविधा के स्तर पर गिरा देता है। इसी प्रकार समाजवाद के नाम पर राजनतिक तानाशाही कायम करने वाले समाजों म भी इस बात की उपक्षा की जाती है कि समाजवाद भी स्वतंत्रता की चरम धारणा की ही सामाजिक आर्थिक अभिव्यक्ति है और इसीलिए किसी भी समाजवादी व्यवस्था की एक परन्तु यह भी है कि वह एक समग्र धारणा के रूप म स्वतंत्रता को पुष्ट करती है या नही। स्वतंत्र हान का अथ सजनशील हाना ह जत जो व्यवस्था मानवीय सजनशीलता को कुठित करती है वह उतनी ही स्वतंत्रताविरोधी व अनतिक भी है। गहराई स देखा जाय ता पूजीवादी सामंतवादी तथा समाजवादी कही जाने वाली सवाधिकारवादी व्यवस्थाएँ दानो ही स्वतंत्रता का अवमूल्यन कर उसे एक ही स्तर पर ला पटकती है-एक उसे कुछ लोगो की वास्तविक सुविधा व अय सब के लिए एक औपचारिकता बना देती है ता दूसरी उसे सिफ बूजर्वा विलासिता समझकर उसका दमन करती है। दोना ही उसे मूल्यगत स्तर पर ग्रहण नही करती इसीलिए दोनो म उसके लिए दायित्व का बाध नही है। इसीलिए जिस समाज मे किसी भी प्रकार का शापण उत्पीडन है वह समाज न केवल राजनतिक सामाजिक स्तर पर स्वतंत्र नही है बल्कि अनतिक समाज है-क्याकि यह स्वतंत्रता का एक समग्र मूल्य नही मानता अत उसके प्रति किसी प्रकार का नतिक दायित्व भी नही स्वीकार करता।

व्यवस्था की कसौटी

मनुष्य के विकास की सही दिशा क्या है इस प्रश्न पर किसी भी प्रकार के विचार विमर्श से पूर्व यह स्पष्टतया समय लेना जरूरी है कि मनुष्य की हमारी अवधारणा क्या है। आखिर वह क्या बात है जो मनुष्य को पृथ्वी पर पाये जान वाले अन्य प्राणियों से अलग करती है? यदि हम यह समझ लेते हैं कि मनुष्य क्यों मनुष्य है तो फिर यह समझ लेना भी मुश्किल नहीं रहता कि मनुष्य जीवन के विकास की सही दिशा क्या हो सकती है और यह भी कि किस तरह का आचरण हम अच्छा और सही मनुष्य बनाता है—बल्कि अच्छा और सही विशेषण भी यहाँ अतिरिक्त है, क्योंकि मनुष्य होने का मतलब ही उन योग्यताओं से सम्पन्न होना है जो उसे अन्य जीवों से, पशुओं से अलग करती हैं और उसे मानवत्व के अंजन की दिशा में प्रेरित करती है।

जीवविज्ञान की दृष्टि से देखें तो मनुष्य और पशु में उसी प्रकार का अंतर है जैसा एक पशुजाति और दूसरी पशुजाति में होता है। वह 'होमोसपियन' जाति का पशु है, यानी एक अलग किस्म का मानवपशु। इस परिभाषा में भी रहता वह पशु ही है। तब ऐसा क्यों है कि हम उससे एक अलग तरह के आचरण की अपेक्षा करते हैं? जब वह पशुवत् आचरण करता है तो हमें क्यों क्षोभ होता है? इससे स्पष्ट है कि जबकि विशेषताओं से अलग कुछ ऐसी आचरणगत विशेषताएँ और हैं जो उसे पशुत्व से बुनियादी तौर पर अलग करती और मानव बनाती हैं।

ये विशेषताएँ क्या हैं? मानवीय समझी जाने वाली सभी आचरणगत विशेषताओं का गहराई से जाकर देखें तो जो बातें मनुष्य को बुनियादी तौर पर दूसरे प्राणियों से अलग करती दीखती हैं वे हैं उसकी विचारशीलता और उसमें निहित सज्जनशीलता। ये दोनों गुण किसी पशु में नहीं पाये जाते—किसी अन्य जीव में भी नहीं। पक्षियों द्वारा घोंसला बनाना अथवा पशुओं द्वारा माँद आदि बना लेना एक सहज जबकि वृत्ति के अंतर्गत आते हैं सुविचारित सज्जन के अंतर्गत नहीं। पशु और अन्य मनुष्येतर प्राणियों में इसीलिए जो क्रियाएँ सहज होती हैं वे भी मानवीय जीवन में एक प्रकार के मूल्यबोध से अनुप्राणित और अनुशासित होने लगती हैं क्योंकि विचारशीलता और

सजानशीलता मिलकर मानव जीवन के सभी पक्षा-उसके प्राकृतिक बाध व्यापार से लेकर सामाजिक व्यवहार तक म-एक उत्तरदायित्व का बाध विनसित करती है। यह उत्तरदायित्व उन मृत्या के प्रति हाता है जिह स्वय मनुष्य की चेतना न सिरजा है, अत यह उत्तरदायित्व उसकी अपनी चेतना के प्रति उत्तरदायित्व ही है और यही बात है जो उसके आचरण को अधवता या माधवता देती है उसे मानव बनाती है। इस प्रकार मानव हाने का अथ है चेतना सम्पन्न, सजनशील और उत्तरदायी होना। दूसरे शब्दा म यह भी कह सकत है कि मनुष्य एक सजनशील ेतना सम्पन्न उत्तरदायी प्राणी है। स्पष्ट है कि मनुष्य नामक जविक प्राणी म इन गुणा का विकास ही उसे वास्तविक अर्थों मे मानव का दर्जा देता है। यह भी कह सकत हैं कि मनुष्य म ये गुण जितने विकसित होते जाते है उतना ही वह पूण मानव होता जाता है। इसलिये मनुष्य जीवन का लक्ष्य उन गुणा का अधिकाधिक विकास है।

स्पष्ट है कि हम इन दानो गुणा को मानवीय मूल्यो का दर्जा देना होगा। मूल्य का सीधा सादा अथ है मनुष्य के आचरण की मूल प्रेरणा और कसौटी यानी के आदर्श जिनस वयक्तिक और सामूहिक मानवीय आचरण अनुप्राणित हाता है और जिनके आधार पर ही उसका औचित्य निर्धारित होता है। आचरण का क्षेत्र आर्थिक, राजनीतिक सामाजिक कुछ भी हो सकता है, लेकिन यदि उससे इन मूल्यो की पुष्टि नही होती है या इन पर आघात होता है तो उसे उचित नही कहा जा सकता।

चेतना और सजनशीलता के साथ ही दो अथ बाते भी अनिवायत जुडी हैं बल्कि वे अ भो-याभित है और वे हैं स्वतन्त्रता और सामाजिकता जो अपन से इतर के साथ सम्बन्धविधान का स्थूल रूप है। कुछ लोगो को स्वतन्त्रता और सामाजिकता एक दूसरे का विषय लग सकती है लेकिन वस्तुत ऐमा नही है। यदि स्वतन्त्रता को हम मूल्य का दर्जा दते है तो फिर वह कोई भुविधा या अधिकार न रहकर एक दायित्व हो जाती है क्यकि तब सिर्फ अपनी स्वतन्त्रता नही, मानव मान को स्वतन्त्रता हमारा इष्ट हो जाती है और इतर की स्वतन्त्रता के लिए सधप करना कही अधिक वाछनीय हो जाता है। इसी प्रकार दूसरे के स्वतन्त्र चेतनासम्पन्न व्यक्तित्व का सम्मान सामाजिकता का ही रूप है। इस प्रकार मनुष्य का सामूहिक जीवा पशुजा म पाये जान वाले सामूहिक जीवन स भिन्न एक सामाजिकता म विकसित होने लगता है क्यकि उसका आधार एक मूल्यबाध या दायित्व बाध हा जाता है। तभी स्वतन्त्रता निजी लाभ के लिए निरकुश आचरण क रूप म नही बढ पाती और सामाजिकता किसी जविक मजबूरी के तहत

साथ जीवन प्रिताने की विवशता नहीं, अपने और इतर के बीच एक सजनात्मक सम्बन्धविधान हा जाती है।

इस प्रकार चेतना, स्वतन्त्रता सजनशीलता और सामाजिकता ऐमे चार आधार-स्तम्भ हो जाते हैं जिन पर मानव जीवन की इमारत गढी होती है। इन मूल्यों के आधार पर विकसित मानवीय आचरण का औचित्य स्वयं प्रमाण है। इन प्रवृत्तिया के पुष्ट और विकसित होने का तात्पर्य जीवन और अस्तित्व मात्र का पुष्ट और विकसित होना है क्योंकि जीवन, जो स्वयं सबसे बडा मूल्य है इ ही मूल्यगत प्रवृत्तियों में विकसित होता है। अपने विभिन्न पक्षा में मानवीय जीवन कहा तब सही दिशा की ओर उन्मुख है, इसकी एक मात्र कसौटी यही हो सकती है कि मानवीय स्वतन्त्रता, चेतना, सजनात्मकता और सामाजिकता की भावनाएँ कहा तब पोषित होती है। इन प्रवृत्तिया का पोषण जितना अधिन् होता जाता है, हम मानव में निहित सम्भावनाओं की भी उतना ही अधिक उजागर करते हैं। सभी मानवीय रिश्ता और सस्थाओं का अन्तिम उद्देश्य इन मूल्यों का पोषण करना ही है और यदि वे ऐसा नहीं करते हैं तो वे समाज के सही विकास में सहायक होने की बजाय बाधा बन जाते हैं। कई बार उनका वास्तविक उद्देश्य तो विकास में महामक होना ही होता है लेकिन ऐतिहासिक विवृत्तियों की बजह से वे मनुष्य के दमन शोषण और अवमानना का कारण बन जाते हैं। हमारी राजनीति और सामाजिक आर्थिक व्यवस्था को, जिसका उद्देश्य मानव जीवन की बहतरी है, सभी वाछनीय समझा जा सकता है जब वे इन मूल्यों से अनुप्राणित हा और अपने आचरण द्वारा इन्हे पुष्ट करें-अथवा एक व्यवस्था तो हम चींटियों और मधुमक्खियों में भी मिल जाती है पर उसे मानवीय नहीं कहा जा सकता।

राजनीतिक या सामाजिक आर्थिक प्राणी होने से पहले मनुष्य एक नतिक प्राणी है। कई राजनीति या सामाजिक आर्थिक शक्ति यदि समाज में बेहतर बदलाव के लिए प्रयत्नशील है तो वह एक नतिक वाग्श है-एक ऐसी नतिक कोणिग जिसकी प्रेरणा मनुष्य के अस्तित्व में ही निहित है। इसलिए निरन्तर यह ध्यान रखने की आवश्यकता है कि हम अपनी मूल्यप्रेरणा और सामाजिक आर्थिक राजनीतिक आचरण में सगति रख पायें। नतिकताविहीन आचरण का मूल्यावन सफलता के आधार पर होता है, साधकता के आधार पर नहीं। जीवन एक समग्र प्रक्रिया है-उस का कोई पक्ष दूसरे पक्ष में जुदा या बटा हुआ नहीं है। यदि हम मानव का उद्देश्य यह मानते हैं कि विभिन्न क्षेत्रों में और सभी स्तरों पर वह उन मूल्यों की प्रतिष्ठा करेगा जो म्यय उगरी

मायका है ता हम अपनी राजनीति, अर्थव्यवस्था और समाजरचना का
 तत्पुल्ल विरगित करता हागा । यदि यार्द समाज, सरकार या संगठन
 एमा नही करता है ता यह सही अर्थों म मातवीप और नतिर समाज नहीं
 है । क्या हम दगेंग कि हम तिम सोमा तर हम त्रिगा म गयेर हैं ?

राजनीतिक आचरण की कसौटी

एक सम्य समाज से सामाज्य तौर पर यह अपथा की जाती है कि सम्य राजनीतिक व्यवहार भी सम्य अथवा वैधानिक और लोकतांत्रिक हो। सम्यना के विकास का एक तात्पर्य मनुष्य समाज में अहिंसामय आचरण का विकास भी है, इसलिए यह अपथा सम्य और स्वाभाविक है। जब कभी भी जनसामाज्य या किसी विशेष वर्ग द्वारा किन्हीं मांगों को मनवाने के लिए दबाव डाला जाता या आन्दोलन किये जाने हैं तब सत्ता दान-चाह उभरा रूप राजनीतिक आर्थिक या धार्मिक कुठ नो हो-सदव वधानिकता का आग्रह किया जाता है और अकसर उभ वधानिकता का तात्पर्य सत्ता पर प्रोत्थियन या इच्छा हो जाता है, क्याकि अतत सत्ता का समयन ही किसी सन को वधानिकता प्रदान करने के माय तरीके के रूप में स्वीकार किया जाता है। इसलिए राजनीतिक आचरण के क्षेत्र में वधानिकता और लोकतांत्रिकता या अहिंसक आचरण का भेद समय लेना जरूरी है क्याकि अहिंसक और लोकतांत्रिक तो सदव एक ही भिकके के दा पहुँ हैं लेकिन वधानिकता कई बार लोकतांत्रिक की विरोधी भी हो सकती है। किसी भी लोकतांत्रिक आन्दोलन या प्रयत्न को अवध घोषित करना किसी सरकार का वैधानिक अधिकार नो है। मरना है लेकिन एसा बदम अनिवायत लोकतांत्रिक नहीं बन्ना ता मरना-प्रति मृत्यगत स्तर पर देया जाए ता अकसर वह लोकतांत्रिक विरोधी हो जाता है क्याकि बहुमत की ही नहीं किसी एक भी व्यक्ति की आवाज को दान का कोई भी प्रयत्न अनिवायत एक लोकतांत्रिक विरोधी प्रयत्न है। अहमनि का अधिकार लोकतांत्रिक का एक बुनियादी गुण है लेकिन किसी ना अपनी मय व्यक्त करने से रोकना या किसी की बात को दमनियन न गुनना कि वह समाज के अनुकूल नहीं है, लोकतांत्रिक का अममान है।

जब हम सम्य समाज की बात करें, तब यह समय लेना जरूरी है कि समाज में सिर्फ धार्मिक और सामाज्य जन हो नहीं बह वर्ग भी सम्मिलित होता है जिन हम साम्य या सुविधा सम्पन विगिष्ट वग कहन हैं। इसलिए समाज से सम्य आचरण की अपथा करने समय यह धरना भी निहायत आवश्यक हो जाता है कि हम साम्य सत्ता सम्पन या सुविधात्रीवी विगिष्ट वग का

अपना व्यवहार वास्तविक अर्थों में वितना सम्य और सुसंस्कृत है और वह अपने आचरण में किस सीमा तक लोकतांत्रिक और अहिंसक है।

हिंसा का दायरा यदि सिर्फ दहिक सीमा तक ही व्याप्त है तब तो इस वग के आचरण को अहिंसक ही मानना होगा क्योंकि आधुनिक समाजों में यह वग अपने स्वार्थों का पोषण बहुत सूक्ष्म तरीका से करता है और यदि कभी हिंसा का प्रयोग आवश्यक होता भी है तो वह राज्य अथवा कानून के माध्यम से किया जाता है। इस प्रकार इस वग की हिंसा वैधानिक या कानूनी हिंसा होती है और इसलिए सामान्यतया सम्य आचरण के अंतर्गत ही स्वीकार की जाती है। सामान्यतया अहिंसा का अर्थ बहुत एकांगी समझा जाता है—शायद इसलिए कि वही उस वग के अनुकूल पड़ता है जो शासन अथवा समाज पर हावी है। यह वह वग है जो हिंसा को केवल स्थूल अर्थों में ग्रहण करता है—लेकिन हिंसा सिर्फ दहिक नहीं होती—वह तो उसकी सर्वाधिक स्थूल अभिव्यक्ति है। बुनियादी अर्थ में तो वह हर भावना और चेष्टा हिंसा है जो व्यक्ति मानव और इसीलिए प्रत्येक व्यक्ति सहित सम्पूर्ण मानवीय चेतना की सजनात्मक सम्भावनाओं की अभिव्यक्ति और विकास का दमन करती या उसमें बाधा पहुँचाती है। सजनात्मकता का दमन या उसके प्रति उदासीनता भी हिंसा की सूक्ष्मतर और इसीलिए गुरुतर अभिव्यक्ति है।

इसीलिए अहिंसा की धारणा के समर्थक किसी भी प्रकार के उत्पीड़न, दमन और शोषण को हिंसा की सजा दत्त है। इसलिए यदि कानून और सत्ता के विभिन्न प्रकार कथित अहिंसक आचरण की आड़ में किसी भी प्रकार के शोषण, दमन और उत्पीड़न का बनाव रखना चाहते हैं तो निश्चय ही उस किसी भी अवस्था में सम्य आचरण नहीं कहा जा सकता। अपने स्वार्थों या शोषणमूलक व्यवस्था पर आघात होत ही यह वग जिस प्रकार राज्य और कानून को हिंसक रूप ग्रहण करने के लिए वाध्य करता है उसी से इसके सम्य आचरण की असंख्यत पुत्रकर सामन आ जाती है।

इसलिए सवाल उठता है कि सामाजिक उत्पीड़न आर्थिक शोषण और राजनीतिक दमन से ग्रस्त समाज यदि अपने बचाव में हिंसा का सहारा लेता है तो उस सम्य आचरण क्या नहीं माना जाय? यह बहुत उलझा हुआ सवाल है और हमका कोई भी आमान उत्तर नहीं दिया जा सकता—वर्तमान शायद हर परिस्थिति में हमका कोई एक उत्तर ही नहीं सकता और विभिन्न परिस्थितियों के विश्लेषण और आवश्यकता पर ही इसका उत्तर निर्भर करता है। हममें कोई मन्द नहीं कि हिंसा एक दुष्चक्र है क्योंकि हमकी भित्ति पृष्ठा पर गड़ी है और हमका एक दया उम दुष्चक्र में फँस जा पर आसानी से

उसमे निस्तार सम्भव नहीं है, इसलिए जहाँ तक सम्भव हो शोषित वग
 वा राजनीतिक आचरण भी अहिंसक प्रणालियों पर ही आधारित होना
 उचित है। लेकिन कई बार ऐसा अवसर भी उपस्थित हो सकता है जब
 अहिंसा कारगर नहीं होती क्योंकि अहिंसा भी तभी कारगर होती है जब
 प्रतिपक्ष में भी नैतिक और मानवीय मूल्यों के प्रति किसी स्तर पर कोई
 आकर्षण बना हो। पूण द्वापरता के सम्मुख या लोकतन्त्रात्मक विरोध के सारे
 रास्ते एकदम बन्द कर देने पर आवश्यक सीमा तक अहिंसक तरीकों का
 परित्याग बचाव की त्रिया ही माना जायेगा—उसे हिंसा नहीं माना जाना
 चाहिए क्योंकि हिंसा मूलतः एक आक्रामक मनोवृत्ति है। हम एक शल्य
 चिकित्सक के चाकू और कातिल के चाकू को एक ही श्रेणी में नहीं रख सकते
 क्योंकि दोनों के मनोभावा में बुनियादी फरक है। एक का मनोभाव दूसरे पर
 जो जीवन देने वाला है और उमम कर्णा प्रमुख है जबकि दूसरे का मनोभाव
 आक्रामक और शोध व घृणा से भरा है। कुछ आधुनिक विचारक मानते हैं
 कि शोषित की घृणा उसे संगठित करती और हिंसा उमम आत्मविश्वास पैदा
 करती है। लेकिन वे यह भूल जाते हैं कि घृणा और आक्रामकता के मनोभाव
 अपने को पहचानने और मानवत्व के अजन में बाधक माने हैं। ऐसे मनोभावों
 के आधार पर किसी स्वस्थ समाज की नींव नहीं रखी जा सकती।

इसलिए जरूरी यह है कि यदि कभी हिंसा का महारा लेना भी पड जाये—
 यद्यपि अपवाद रूप में ही और वह भी अहिंसक और लोकतांत्रिक रास्ता के
 पूणतया बन्द कर दिये जान पर—ता उसरी पृष्ठभूमि में घृणा की वृत्ति नहीं
 हानी चाहिए। वह हिंसा शल्य चिकित्सक की हिंसा ही है, कातिल की
 नहीं। आन्तरिक पद्धति से कानून का महारा लेकर भी शापण-उत्पीडन
 को मिटाया जा सकता है और कानून या राजगता के दगाव को भी हिंसा
 माना जा सकता है लेकिन यदि आक्रामकता के भाव के माय नहीं बलित
 बचाव के साधन को तरह इन्तमात त्रिया जाय तो उम हिंसा बहना अनुचित
 होगा। हिंसा मूलतः एक मनोवृत्ति है जत यत्कि बर्म उम मनोवृत्ति से प्रेरित
 न होकर सुधार या कर्णा की भावना में प्रेरित है ता उमे मय्य आचरण की
 परिधि में ही स्वोत्कार करना होगा। राजनीतिक आचरण में भी हिंसा अहिंसा
 के सवाल का एमी कमीनी पर परम्पना उचित होगा। तभी राजनीतिक
 आचरण मानवीय चेतना के विनाश में कोई मायक भूमिका अदा कर
 सकता है।

राजनीतिक रिश्ते की आधारभूमि

राजनीति के सम्बन्ध में विचार विमर्श करते हुए अक्सर यह मान लिया जाता है कि उसका सम्बन्ध से कोई सम्बन्ध नहीं होना चाहिए। अधिकांशतः राज्य को या तो एक 'आवश्यक बुराई' कहकर स्वीकार किया जाता है या उसकी इतनी प्रशंसा की जाती है जैसे वह इस लोक में ईश्वर का साक्षात् रूप हो। आधुनिक कहे जाने वाले बहुत से राजनीतिवेत्ता खासतौर से व्यवहारवादी विश्लेषक न केवल राज्य के आचरण का अध्ययन उसकी दैनिक कार्य प्रणालियों और सत्ता-राजनीति के आधार पर करते हैं बल्कि इन्हीं आधारों पर राज्य के कार्यों और राजनीति की मूल्यहीनता का औचित्य भी सिद्ध करते हैं। अक्सर यह कहा जाता रहा है कि सत्ता में आने, बने रहने और सत्ता का प्रबन्ध कर सकने के लिए कुछ व्यावहारिक सीमाओं का मानना आवश्यक है लेकिन यह भुला दिया जाता है कि व्यावहारिक सीमाओं के नाम पर यदि उन बुनियादी मानव मूल्यों की ही अवहेलना या दमन हो रहा है जिन्हें पापण के लिए राज्य का एक अनिवार्य बुराई होते हुए भी स्वीकार किया गया है तो इस तरह की व्यावहारिकता क्योंकि अपना वास्तविक प्रयोजन पूरा करने में पूर्णतया असफल रहती है इसलिए उसे स्वीकार नहीं किया जाना चाहिए। किसी बात का घटित होना या होते रहना उसके होने की वाछनीयता प्रमाणित नहीं करता। हम उसके कारणों का विश्लेषण कर उस समयने की कोशिश करते हैं ताकि इसलिए नहीं कि उसके औचित्य की आधारभूमि तलाश करें बल्कि इन कारणों की समस्या हमें उसमें से अवाञ्छित को मिटाने और उस अपनी वाञ्छित दिशा में मोड़ दे सकने का बुनियादी सामर्थ्य देती है।

भारतीय परम्परा में राज्य का अनिवार्य बुराई मानकर उसकी अवहेलना नहीं की गयी। यह माना जाता रहा कि राज्य यानी सत्तासम्पन्न एक व्यवस्था सामाजिक सुरक्षा और विकास के लिए एक अनिवार्य सहाय है और यह वस्तुतः एक अनिवार्य बुराई नहीं बल्कि एक अनिवार्य हिंस्र सहाय है। एतदर्थ कोटित्य अथवा सत्ता या शक्ति पर ही राज्य का अस्तित्व भोजन और दैनिक आध्यात्मिक विकास के लिए आवश्यक स्वीकार किया गया है। अतः स्पष्ट है कि इस उद्देश्य की पूर्ति की व्यावहारिक

जिम्मेदारी राज्य पर छोड़त हुए भी तत्सम्बन्धी दिशा निर्धारण का काय राज्य पर नहीं छोड़ा गया है। यह काय धम का है—यहा धम किसी सम्प्रदाय विशेष के अर्थ में नहीं बल्कि एक जीवन पद्धति और एक नियमसहिता यानी सविधान के अर्थ में है। राज्य को धम के शासन से ऊपर नहीं माना गया है। दूसरे शब्दों में, यह स्वीकार किया गया है कि राज्य का ऐसा वातावरण तैयार करना है जिसमें नागरिकों का भौतिक नतिक विकास हो सके लेकिन उस इसमें सीधे हस्तक्षेप नहीं करना है।

आधुनिककाल में राज्य के अधिक शक्तिशाली होते चले जाने के कई कारण हैं—लेकिन एक महत्वपूर्ण कारण राज्य को नागरिकों की स्वीकृति भी है। अधिनायकवादी व्यवस्था की बात फिल्हाल छोड़ दे क्योंकि वह गुडई का ही एक विकसित और सूक्ष्म रूप है—उसका नतिक आधार भौतिक शक्ति है, नागरिकों की सहमति नहीं। प्राचीन राजतन्त्रीय व्यवस्था को भी नागरिकों की एक प्रकार की पराक्ष स्वीकृति रहती थी क्योंकि तब उसकी शक्ति का, उसके प्रति श्रद्धा का स्रोत धम था और उस धम व्यवस्था को समाज की स्वीकृति रहती थी। लेकिन आधुनिक काल में अधिनायकवाद का कोई भी प्रकार इस तरह का नतिक औचित्य प्रमाणित नहीं कर सकता क्योंकि सेना के अर्थ बल के अतिरिक्त उसका कोई स्रोत नहीं है, इसलिए अधिनायकवादी राज्य का कोई नतिक औचित्य प्रमाणित नहीं होता। समाजवादी उद्देश्यों का दावा करने वाली आरंभ कुछ हद तक उसे अर्थ व्यवस्थाओं की अपक्षा व्यावहारिक रूप देने में अग्रणी व्यवस्था का अधिनायकत्व भी नतिक दृष्टि से सिद्ध ही रहता है क्योंकि उसकी नीति और काय प्रणाली को भी कोई स्पष्ट सामाजिक स्वीकृति नहीं मिलती। यह मान लिया जाता है कि राज्य उनके लाभ के लिए काम करता है, इसलिए वह नागरिकों को स्वीकार हागा ही। लेकिन इस विकास की—और समाज का विकास भौतिक सुविधाओं का ही नहीं, चेतना का विकास है, बल्कि भौतिक सुविधाएँ भी तभी वाछनीय है जब वे चेतना के विकास में सहायक हो—वास्तविक नीति और प्रक्रिया के निर्धारण में नागरिकों का खुल रूप से भाग लेने का अवसर देना वाछनीय नहीं समझा जाता। इस कारण अन्ततः राज्य और नागरिकों का रिश्ता किसी मूल्यगत और नैतिक स्तर पर नहीं बल्कि सत्ता के समक्ष विवशता के स्तर पर ही बना रहता है। लेकिन यह कहना भी गलत होगा कि स्वयं को लोकतांत्रिक कहने वाली व्यवस्था का आधार सदैव सामाजिक स्वीकृति ही होता है। निस्सन्देह इस सामाजिक स्वीकृति का एक वधानिक या औपचारिक रूप तब बनना रहता है—लेकिन इस स्वीकृति को वास्तविक अर्थों में नतिक स्वीकृति कहाँ तक कहा जा सकता है? इसे लेकर सिद्धिगता

बनी रहती है कि वतमान लागतार्थक पद्धतियां म क्या वस्तुतः लावच्छा व्यवा हुई है ? क्या एक निश्चित अवधि के लिए चुनी गयी सरकार के प्रत्येक नाय को उसके चुना वाला का नतिक समर्थन प्राप्त है ? यदि नहीं है ता उस सरकार का सदय एक नतिक व्यवस्था के रूप म किस तरह स्वीकार किया जा सकता है ? और यदि व्यवस्था का अपना स्वरूप नतिक नहीं है ता नागरिक से यह अपक्षा वहाँ तक सगत है कि वह राज्य की प्रत्येक नीति को स्वीकार कर लेगा और अपने आचरण का उसके अनुसार ढालने का प्रयत्न करेगा ? और यदि इस नतिक आश्वस्ति के विना भी राज्य समाज पर अपनी आवाशा लादता है तो क्या वह ऐसा सिर्फ सनिक शक्ति के आधार पर ही नहीं करता ? दूसरे शब्दा म, ऐसी परिस्थिति म वास्तविक सामाजिक स्वीकृति के अभाव म लोकतार्थक औपचारिकताओं के बावजूद राज्य और समाज के रिश्ते की वास्तविक आधारभूमि अनतिक या अधिक स अधिक नतिकता निरपेक्ष ही रहती है ।

इसी के साथ जुडा हुआ एक प्रश्न यह भी है कि यदि राज्य मानवीय चेतना के विकास का ही एक उपकरण है और इसीलिए उसकी नीति और प्रक्रिया का निर्धारण सामाजिक स्वीकृति के ही आधार पर होना चाहिए तो यह भी देखना होगा कि इस प्रक्रिया पर सामाजिक नियंत्रण केवल औपचारिक नहीं बल्कि वास्तविक हो । यह भी देखना होगा कि मानवीय विकास के लिए बनायी गयी व्यवस्था के समक्ष वही मनुष्य अपने को बीना या तुच्छ न महसूस करने लग जाय जिसका विकास ही इस व्यवस्था के अस्तित्व का प्रयोजन है । अक्सर होता यह है कि राज्य म शक्ति और सत्ता का अधिकाधिक केन्द्रीकरण नागरिक को राजकीय संस्थानों के समक्ष कमजोर बनाता और अपमानित करता है । यदि एक सामान्य नागरिक पुलिस और कचहरी की तां बात दूर अस्पताल और याना आरक्षण जैसे दफतरों में भी स्वयं को बीना उपक्षित और अपमानित महसूस करने लगे, तो सोचना होगा कि उस व्यवस्था में वहाँ तक वास्तविक और नतिक आधारों पर लोकतंत्र कहा जा सकता है—क्यों कि सत्ता का वास्तविक स्रोत लोक है और वही वहाँ उपेक्षित और अपमानित है । यह सिर्फ कमचारियों के व्यवहार का ही नहीं लोकतंत्र का एक महाकाय यंत्र बना देने का परिणाम है । लोकतंत्र मानवीय विकास के लिए वाछनीय होने के कारण स्वीकार्य समझा जाता है—लेकिन यदि उसका व्यावहारिक रूप गरिमा का दमन करता हो और मनुष्य को एक चेतनासम्पन्न स्वतंत्र व्यक्तित्व समझने की वजाय उसके साथ सवदनाहीन व्यवहार करता और उसे एक यंत्र का गुर्दा बना ढालने पर जोर देता हो तो उसके कारणों को समझना और उसके निराकरण की दिशा में सचेष्ट होना हमारी राजनीति की एक वाछनीय अनिवार्यता होनी चाहिए ।

वास्तविक लोकतन्त्र के लिए

आधुनिक काल में राजसत्ता का मूल स्रोत नागरिका का विश्वास और स्वीकृति है इसलिए यह आवश्यक है कि राजसत्ता इस मूल आधार से विच्छिन्न न हो अथवा इसका तात्पर्य सत्ता का निरंतर उत्तरदायित्वहीन और धीरे धीरे मानवीय मूल्यों से उदासीन और आततायी होते जाना होगा। लोकप्रतिनिधियों के सावधि चुनाव और ससदीय लोकतंत्र इसी मूल आधार को बनाये रखने की दिशा में किये जाने वाले प्रयत्न हैं। लेकिन इन संस्थाओं का सारा इतिहास इस बात का आश्र्वामन नहीं दे सकता कि ये नागरिका के अधिकारों की रक्षा करने में पूर्ण समर्थ हैं बल्कि अक्सर ऐसा हुआ है कि इन संस्थाओं का स्वरूप और प्रकृति सारी वधानिक औपचारिकताओं के बावजूद निरकुशता के करीब आते गये हैं। इसीलिए यह आवश्यक समझा जाने लगा है कि ग्राम स्तर तक सत्ता का विकेंद्रीकरण किया जाय ताकि राज्य से नागरिक का अधिकाधिक प्रत्यक्ष सम्बन्ध स्थापित हो सके और राजनसिक निणया को वह अधिकाधिक प्रभावित कर सके। लेकिन यह विकेंद्रीकरण भी तभी साध्य हो सकता है, जब इसकी संवधानिक गारंटी हो और देश की सर्वोच्च संस्था को भी इसके बुनियादी ढांचे और अधिकारों में किसी प्रकार का परिवर्तन करने का अधिकार न हो। इससे सम्बन्धित व्यवस्थाएँ विचार विमर्श के द्वारा तय की जा सकती हैं।

लेकिन इसकी सफलता भी इस बात पर अधिक निर्भर करती है कि सावधि चुनाव के आधार पर निर्वाचित प्रतिनिधियों को भी एक निश्चित अवधि के लिए अवाध अधिकार न दिये जायें और कोई ऐसी विधि विकसित की जायें जिसके द्वारा उन पर निरंतर प्रभावी नियंत्रण कायम रखा जा सके। स्थानीय स्तर से लेकर प्रादेशिक और राष्ट्रीय स्तर तक ऐसी नागरिक समितियों का गठन किया जा सकता है जो स्वयं विधिनिर्माण और कामपालिका सम्बन्धी कार्य न करती हों लेकिन किये गये कार्यों की समीक्षा कर सकें और आवश्यकता पड़ने पर अपने इलाके के निर्वाचित प्रतिनिधियों को उचित निर्देश भी दे सकें। इस तरह की समितियों का गठन केवल भौगोलिक ही नहीं बल्कि आर्थिक और सांस्कृतिक आधार पर भी होना चाहिए तब ही सभी

प्रकार के हिता का वास्तविक प्रतिनिधित्व हा सकें। इन समितियों को अपने इलाके के प्रतिनिधि को वापस बुलान का अधिकार भी दिया जा सकता है— इस शत के साथ कि यदि पुन उसी प्रतिनिधि म जनता द्वारा विश्वास प्रकट किया गया तो सम्बन्धित समिति स्वयमेव भंग समझी जायगी और इसका गठन दुबारा किया जायेगा। इस तरह की व्यवस्था से जहाँ निवाचित मस्थाथा पर लोक नियन्त्रण बना रह सकेगा, वहीं इस व्यवस्था का दुरुपयोग भी कम से कम हो सकेगा। इस समिति के सदस्यों के लिए यह आवश्यक होना चाहिए कि वे किसी दल विशेष से सक्रिय रूप से न जुड़े ह। इस समिति के चुनाव के समय कोई दल कोई निर्देश जारी नहीं कर सकेगा, इसका भी संवैधानिक व्यवस्था की जानी जरूरी हागी।

दरअसल लोकतन्त्र ठीक तरह से काम कर सके, इसके लिए नागरिका और उनके प्रतिनिधियों का राजनैतिक दला में मुक्त होना आवश्यक है। किसी युग में राजनैतिक दला ने लोकतांत्रिक प्रणाली के विकास में रचनात्मक भूमिका निभायी भी हो तब भी अब वे धीरे धीरे ही सही उसके क्रिया-व्ययन में बाधा हो अधिक होते जा रहे हैं। आधुनिक समाजों का विकास जिस तरह स हो रहा है उसमें किसी भी राजनीतिक दल के लिए यह सम्भव नहीं रह गया है कि वह एक छोटी सी अवधि में पूरे समाज के लिए सही राजनीतिक निणय ले सके। प्रत्येक सरकार एक निश्चित अवधि के लिए चुनी जाती है—इसका एक सीधा मतलब क्या यह नहीं है कि लोकतांत्रिक नतिवता के अनुसार किसी भी सरकार को ऐस निणय लेन का अधिकार नहीं होना चाहिए जिसना प्रभाव उस निश्चित अवधि से आगे भी पडता हो? लेकिन क्या व्यवहारत ऐसा सम्भव है? इसी तरह प्रत्येक राजनीतिक दल को चुनाव घोषणा पत्र के आधार पर चुनाव जाता है लेकिन उसके शासन की अवधि के दौरान ऐस भी बहुत स मामले आते हैं जिनका कोई उल्लेख चुनाव घोषणा पत्र में नहीं किया गया होता है—बल्कि सभी मामला का उल्लेख किया जाना सम्भव भी नहीं है—तो ऐसी स्थिति में यदि सरकार कोई निणय लेती है तो उस वहाँ तब लोकेच्छा को प्रतिबिम्बित करन वाला बहना उचित समझा जायगा? इसी के साथ यह भी ध्यान रखना जरूरी है कि कई दफा बहुत सी सरकारों द्वारा कुछ ऐस निणय लिए जात हैं और कुछ योजनाओं पर इतना अधिक ध्यय कर लिया जाता है कि उन्हें बदलना या राक देना किसी ऐस दल के लिए भी सम्भव नहीं रहता जो सम्बन्धित निणय या योजना से पूरी तौर पर अगहमत हा।

इसके लिए आवश्यक है कि महत्वपूर्ण और नीति सम्बन्धी युनियनों में ममलों पर समय-समय पर जनमत संग्रह के द्वारा आम राय जानी जाय और निर्वाचित

सरकार उसी के आधार पर अपन निणय ले। एक निश्चित अवधि के लिए निर्वाचित सरकार को ऐसे निणय लेने का अधिकार नहीं मिलना चाहिए जिनके आधार पर उस सरकार के हटने के बाद भी उसकी नीतियां जारी रह सकें। कुछ बुनियादी और जरूरी बातों के लिए नीति सम्बंधी निणयों का उल्लेख संविधान में ही कर दिया जाना उचित है ताकि उन पर अपने शासन के दौरान कोई भी राजनैतिक संगठन अलग अलग निणय न लें—बल्कि सभी संविधान में निहित नीति का ही सम्मान करें। इस सम्बन्ध में कोई भी परिवर्तन जनमत संग्रह के आधार पर ही किया जाना उचित है।

सवाल उठाया जा सकता है कि इस प्रकार बार बार जनमत-संग्रह करवाना बहुत व्यवसाध्य है। लेकिन यहाँ यह भूला जा रहा है कि ऐसी व्यवस्था सत्ता के विकेंद्रीकरण के साथ साथ ही लागू की जा सकती है क्योंकि तब बहुत से स्थानीय मसला पर आम राय प्राप्त करना महंगा नहीं पड़ेगा और न हर आम राय का गोपनीय होना ही जरूरी होगा।

वर्तमान व्यवस्था में राजनीतिक दलों की कोई विशेष साधकता नहीं रह गयी है क्योंकि उनका प्रधान लक्ष्य मानवीय चेतना के विकास में कोई साधक राजनीतिक भूमिका अदा कर सकने की बजाय सत्ता पर अधिकार करना अधिक हो गया है। सत्ताकांक्षा के इस खेल के सभी नियमों को मानना प्रत्येक राजनीतिक दल की मजबूरी बनता जा रहा है और उसी का एक परिणाम यह हो रहा है कि प्रत्येक राजनीतिक दल की संस्कृति कड़ी कड़ी एक जसी होती जा रही है। सभी के साधन एक जैसे हैं, अतः साध्य पर भी उनका असर पड़ना स्वाभाविक है। इसलिए ऐसा लगने लगा है कि राजनीतिक दल किसी मानवीय मूल्य की राजनीतिक स्वीकृति के लिए प्रयत्नरत संगठन होने की बजाय सत्ताकांक्षी लोगों के गिरोह अधिक हो गए हैं। शायद यही कारण है कि अपने समय की प्रतिभा राजनीति की बजाय विज्ञान, साहित्य और अर्थ क्षेत्रों की ओर अधिक उन्मुख है क्योंकि वर्तमान राजनीतिक संरचना का उसके साथ कोई रचनात्मक सम्बन्ध नहीं बनने पाता। इसलिए जहाँ एक ओर लोकतांत्रिक विकेंद्रीकरण और निर्वाचित प्रतिनिधियों पर निर्भर नियंत्रण आवश्यक है, वहीं साथ ही यह भी जरूरी है कि राजनीतिक दलों की इस पतनशील स्थिति का पहचाना जाये और उसका निवारण में सत्ता में समर्थ राजनीतिक व्यवस्था विकसित करने की आवश्यकता महसूस की जाय।

सत्ता का विकेन्द्रीकरण

राज्य समाज में विभिन्न सत्ता गम्याना में से एक है सत्तन आधुनिक काल में यह सत्ताधिन शक्तिशाली सत्ता-केन्द्र हा गया है—यन्त्रि अथ सत्ता गम्याना और उमवे बीच दृष्टना पक् हा गया है कि प्रत्यन सत्ता गम्याना के रूप में केवल राज्य का ही स्वीकार किया जान लगा और यह अपना की जान लगी कि राज्य अथ सत्ता सस्याना को भी निर्णित अथवा नियन्त्रित कर सकता है। यह ठीक है कि राज्य के व्यावहारिक रूप सरकार पर अथ घामिक या आधिन सामाजिक सस्याना का प्रभाव पडता रहा है लेकिन मिद्वान्तत यही स्वीकार किया गया कि राज्य ही सर्वोच्च सत्ता गम्याना है और इसीलिए दूसरे गम्याना द्वारा उसने अपन अगुवूल करन के प्रयत्न किय जात रहे हैं।

आधुनिक जटिल प्रौद्योगिकी पर आधित जीद्यागीकरण और लाकतात्रिक प्रणालियो के आवपण के साथ साथ राज्य के सर्वाधिक शक्तिशाली होत चले जाने का एक कारण आधुनिक अस्थ गम्याना का विकास भी है। मध्यकाल तक घम राज्य स बडा सत्ता सस्याना था और सनिक विद्या की अजटिलता के कारण राज्य की शक्ति नागरिका के लिए अपराजेय नहीं थी। लेकिन एक आर राज्य में शक्ति के सभी प्रकार का केन्द्रीकरण होता गया और दूसरी ओर आधुनिक सनिक विद्या और व्यवस्था ने राज्य और नागरिक के बीच एक दुर्मेघ दीवार खडी कर दी। आधुनिक राज्य जनता के लिए अपराजेय हो गया।

इसलिए सरकार के गठन की लाकतात्रिक प्रक्रिया ही नागरिका के लिए राज्य को प्रभावित कर सकन का एक मान माध्यम बच रही है। लेकिन इस लोकतात्रिक प्रक्रिया ने राज्य को एक नतिक औचित्य भी प्रदान कर दिया है और धीरे धीरे लोकतात्रिक स्वीकृति ने राजनीतिक मामलो में जसे घम का स्थान ग्रहण कर लिया है।

लेकिन आधिक केन्द्रीकरण की तरह राजनीतिक केन्द्रीकरण ने भी राज्य के सम्पूर्ण सामाय नागरिक की स्थिति अत्यन्त दयनीय कर दी है। जिस प्रकार सम्पूर्ण आधिक व्यवस्था सावजनिक ससाधनो के दाहन पर टिकी होत हुए भी

कुछ व्यक्तियों या विशेष वर्ग के लिए ही लाभदायक प्रमाणित हुई है, उसी प्रकार लोकतांत्रिक नहीं जाने वाली राजनीतिक व्यवस्था भी सभी नागरिकों के लिए न होकर केवल एक विशेष वर्ग के हितों का हथियार बन गयी है। राज्य की विशाल काया के सम्मुख सामान्य नागरिक या स्थानीय छोटे नागरिक-संगठन स्वयं को बौना और असमर्थ महसूस करते हैं। यह आश्चर्यजनक है कि लोकतांत्रिक राज्य भी अपने नागरिकों से-जाति अस्तुत उसके स्वामी हैं-आदेश की भाषा में बात करता है। इसी के साथ यह धारणा भी घर करती गयी है कि समाज में कोई भी कारगर परिवर्तन राज्य की इच्छा के बिना नहीं हो सकता और इसलिए राजनीतिक संगठनों का एक मात्र उद्देश्य चेतना का विपात नहीं बल्कि राज्यसत्ता पर अधिकार स्थापित करना ही गया है। इस अधिकार को प्राप्त करने और उसे बनाये रखने की प्रक्रिया इतनी पचीसी, जटिल और व्ययसाध्य है कि विभिन्न उद्देश्यों वाले राजनीतिक संगठनों की कायप्रभाती और साधना में कोई फर्क नहीं रहता। माधन माध्य का प्रभावित करता है, अतः घोषित उद्देश्यों की भिन्नता के बावजूद सभी प्रकार के राजनीतिक संगठनों का व्यवहार लगभग एक सीमा में ही जाना है।

इसलिए राजनीतिक व्यवस्था में किसी भी तरह का पुनर्जादी और लोकतांत्रिक परिवर्तन चाहने वाले व्यक्तियों और संगठनों को स्पष्टतया समझ लेना जरूरी है कि राज्य का मत का एक मात्र केन्द्र न हान किया जाए। इसका तरीका यही हो सकता है कि राज्य के तीनों परम्परागत अंग-विधायिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका-पर निरन्तर आ-विशेष की कोई न कोई ऐसी व्यवस्था विकसित की जाय जो स्वयं गणा का केंद्र न हो परन्तु पर जड़ का काम कर सके। साम्प्रदायी दंगा में साम्प्रदायी पार्टों में तरह की दृष्टिका जंग करनी है लेकिन पार्टों की काय प्रभाती केंद्रीकरण नेतृत्व की शक्ति है और उद्यम भी सभी नागरिकों की नए केन्द्रों के सम्मूह की ही महानागिका-जाय वृद्धि भी औपचारिक। - रहता है, इसलिए किसी व्यवस्था में पार्टों स्वयं ही गणा का केंद्र हो जाता है जो कुछ निर्देशना में और भी घातक हो सकता है क्योंकि पार्टों का आम नागरिक के प्रति काः-वैधानिक दायित्व नहीं हो सकता। इन तरह की एक-पक्षीय व्यवस्था में दूसरे सुयोग नागरिक स्वतंत्रताया क दमन का हाना है। नागरिक स्वतंत्रताया और मानव अधिकारों की वास्तविक स्वीकृति के बिना ही व्यवस्था-का उद्यम धारित करे यह कुछ भी है और कुछ ही तरह का व्यवस्था का पुनर्जादी का प्रतिकार म हस्त है तब भी-अनन्यताय म शक्ति है। मानव-अधिकारों की स्वीकृति

चेतना के विकास की अनिवाय शक्त है और कोई राजनीतिक व्यवस्था जिस सीमा तक मानवीय चेतना के विकास में सहायक हो सकती है उसी सीमा तक अपने नैतिक औचित्य को प्रमाणित करती है।

वास्तविक अर्थों में आधुनिक राजनीतिक व्यवस्था वही हो सकती है जिसमें सत्ता का केन्द्र नागरिक स्वयं हो और राज्य तथा उसके प्रतिनिधियों का सत्ता का हस्तांतरण एक सीमा तक ही किया जाय—साथ ही उस हस्तांतरित सत्ता पर भी निरंतर नियंत्रण की व्यवस्था हो सके। इस के लिए आवश्यक है कि राज्यसंस्था का यथासम्भव विकेंद्रीकरण किया जाय। राज्य और नागरिक का जितना अधिक प्रत्यक्ष सम्बन्ध विकसित होगा, राज्य का लोकतांत्रिक स्वरूप और नागरिक की राजनीतिक सहभागिता और अधिकार उतने ही अधिक पुष्ट हो सकेंगे। अंतर्राष्ट्रीय परिस्थितियों की जटिलता का हवाला देकर अक्सर विकेंद्रीकरण के विचार का विरोध किया जाता है। स्पष्ट है कि विभिन्न राष्ट्रीय राज्य ही इस विचार का विरोध करते हैं। वास्तव में राष्ट्रीय राज्य स्वयं ही एक ही अंतर्राष्ट्रीयता के विकास में सत्रमे बड़ी बाधा हैं और दूसरे सत्ता के विकेंद्रीकरण को अंतर्राष्ट्रीय परिस्थितियों की वजह से अव्यावहारिक बताते हैं। सत्ता का विकेंद्रीकरण और अंतर्राष्ट्रीयतावाद एक ही सिक्के के दो पहलू हैं और दोनों के लिए राष्ट्रीय राज्य में सत्ता के विकेंद्रीकरण का विरोध करना पहली अनिवायता है।

लेकिन वर्तमान परिस्थितियों में लोकतांत्रिक प्रक्रिया के अतृप्त सन्तानायात और मुद्राप्रणाली को छोड़कर जय सभी क्षेत्रों में सत्ता का प्राप्र-स्तर तक विकेंद्रीकरण करने में कोई कठिनाई नहीं है। आर्थिक और राजनीतिक विकेंद्रीकरण एक दूसरे से अभिन्न है इसलिए किसी एक को स्वीकार और दूसरे का नकार या तो राजनीतिक चाल होगी या नासम्य। आर्थिक विकेंद्रीकरण के समथक आर्थिक कारणों से राजनीतिक विकेंद्रीकरण का विरोध करत ह तो राजनीतिक विकेंद्रीकरण के समथक राजनीतिक आवश्यकताओं की वजह से आर्थिक विकेंद्रीकरण को अव्यावहारिक बताते हैं। जब तक धाना का साथ और अभिन्न मानकर नहीं देना जायगा तब तक धाना पण्य की आपत्तियों के विकेंद्रीकरण की कृत्रिम आवश्यकता को वास्तविक प्रमाणित करती रहेंगी।

असहयोग और राज्य

राज्य के सम्बन्ध में अक्सर यह कहा जाता रहा है कि वह सगठित हिंसा है और यह कहना पूर्णतः गलत भी नहीं है—और इसीलिए अहिंसक राजनीति के बहुत से समर्थक इस निष्कर्ष तक पहुँच जाते हैं कि सामाजिक, आर्थिक परिवर्तन के उद्देश्य से राज्य शक्ति का प्रयोग करना अहिंसा की दृष्टि से वांछनीय नहीं है। इसका सीधा सा तात्पर्य यह होता है कि सामाजिक-आर्थिक परिवर्तन के लिए हृदय परिवर्तन ही एकमात्र समुचित उपाय है और राज्य या कानून के आधार पर किसी भी प्रकार का परिवर्तन हिंसा का सहारा लेकर किया गया परिवर्तन समझा जाना चाहिए।

इस तक प्रणाली को स्वीकार कर लेने पर तो राज्य अथवा कानून ही नहीं ऐसी किसी भी सस्या को सगठित हिंसा का ही एक प्रकार मानना होगा जो अपने सभी सदस्यों के लिए कोई भी एक सा नियम बनाती है। यही नहीं अपने सिद्धांतों या मांगों को स्वीकार करवाने के लिए किया गया कोई भी शक्तिपूर्ण और अहिंसक आन्दोलन भी तब प्रचारात्तर से हिंसा ही माना जायगा क्योंकि वह भी दूसरे पक्ष को किसी न किसी स्तर पर अपनी मांगें—चाहे वे कितनी भी उचित क्यों न हों—स्वीकार करने के लिए बाध्य करना है।

एक दिन देखा जाये तो यह तक प्रणाली पूर्णतः निर्दोष नहीं है। राज्य एक सगठित हिंसा है, यह सिद्धांत स्वीकार करने से पहले राज्य के स्वरूप और प्रकृति को भी समझना होगा। एक राजतन्त्रीय या अधिनायकवादी राज्य तथा लोकतांत्रिक विकेंद्रीकरण को स्वीकार करने वाले राज्य को एक ही स्तर पर नहीं रखा जा सकता और न किसी भी सिद्धांत या धारणा को उन पर एक-सा लागू किया जा सकता है। वास्तविक अर्थों में लोकतांत्रिक होने पर कोई भी सस्या वह राज्य हो या कुछ और लोकेच्छा की वास्तविक प्रतिनिधि हानी है और उसकी मत्ता का आधार सत्त्व बल नहीं लोकस्वीकृति हानी है। लोकस्वीकृति को सिर्फ बहुमत की स्वीकृति नहीं समझना चाहिए क्योंकि ऐम राज्य से यह अपेक्षा की जाती है कि वह किसी भी अल्पसंख्यक वर्ग—बन्धु किसी एक व्यक्ति—के मुत्तियादी मानव अधिभारों का सम्मान करेगा और उन सीमा तक उनकी रक्षा करेगा जय तक वे किसी अन्य वर्ग का

धर्मिता के दम पर उल्टी ग और साधन पर आधारित नही होत है । यदि इम दृष्टिगत का आधारभूमि म रगत हुए सावनात्रिक राज्य के माध्यम म और तानुनी परिवारा की सहायता म सामाजिक आर्थिक परिवान करन की दिना म गोष्ट हुआ गाता है ता उमे हिमा कहना दुराग्रह ही माना जाएगा ।

हिमी भी तरह ता औद्योगीकरण मायजति माधता पर ही निभर करता है—ता व साधन प्राटिति हा या मोट्रि । मायजति स्वामित्व वा इत माधता का इस्तमाल यदि किमी एत यग या ध्यनित के हित म किया जाता है ता वह जपत आप म हिमा ता वहा मूम तिन्यु गतराज रूप है और एमा न हात देने के लिए तानून या राज्य ती गति का इस्तमाल हिमा नहीं वलिय पूणतया अहिमा बनाव है और यदि वार्द राज्य इस वधाव म सत्रिय गती होता तभी उग वास्तविक अर्थो म गगठित हिमा का एक प्रकार कहा जाता ताहिण त्र्याति तत्र वट गुविधाहीन वग के विरुद्ध एक आग्रामक मस्था के रूप म अपना इस्तमाल करन की छूट उम वग को दे रहा होता है जिसन मावनिव सम्पत्ति पर अपना तिजी त्रियप्रण स्थापित कर लिया होता है । दरअस्त, जब राज्य का गगठित हिमा कहा जाता है तो एक के द्रीवृत्त सत्ताभिमुख राज्य का ही विचार मन म रहता है । यदि राज्य का ग्राम स्तर तत्र विवे द्रीकरण हो और बुनियादी सामाजिक आर्थिक परिवतन के उद्देश्य म बनाये जाने वाले तानूना की पहल के द्र स्तर की वताय स्थानीय स्तर से हो ता उसे हिमा कहना तिसी भी प्रकार उचित नही माना जायेगा ।

इस सम्बन्ध म यह तथ्य भी विचारणीय है कि तिजी लाभ के लिए सावजनिक साधना के इस्तमाल म किसी भी प्रकार का सहयोग करना भी प्रकारांतर से हिंसा के साथ सहयोग करना है । इसलिए जहाँ गोपित या दलित वग और उसके प्रति सहानुभूति रखने वाली से यह माँग की जाती है कि वे इस तरह की आर्थिक प्रणाली से असहयोग करें, वही राज्य से भी यह माँग की जानी चाहिए कि वह इस तरह की आर्थिक प्रक्रिया म कोई सहयोग न दे । महात्मा गाँधी जैसे अहिंसावादी विचारक का भी कहना था कि मजदूरो की पूजीपतिया के हृदय परिवतन की प्रतीक्षा करते रहने की आवश्यकता नहीं है उहे तुरत इस व्यवस्था से असहयोग शुरू कर देना चाहिए । लेकिन यही माँग क्या हम राज्य से भी नहीं कर सकत है ?

राज्य यदि लोकेच्छा जीर लोकहित का वास्तविक सरक्षक है और स्वय को गगठित हिंसा का ही एक प्रकार नही बनाये रखना चाहता हो तो उसे अपनी वायप्रणाली जीर तरीका म बुनियादी परिवतन करना होगा । सावजनिक साधना पर ममाज की ओर से राज्य का मरक्षण रहता है और उसकी सहमति

के बिना कोई व्यक्ति या वग निजी लाभ के लिए उनका इस्तेमाल मनमाने तरीके से नहीं कर सकता। यदि हम यह मानते हैं कि सावजनिक साधना पर निजी अधिकार और मानवीय धर्म को शोषित होते रहने के लिए विवश कर देना हिंसा है तो राज्य द्वारा इस हिंसा को अनुमति देना और उसका प्रतिरोध न करना उसे भी हिंसा का सहयोगी बना देता है। इसलिए राज्य के लिए भी सही रास्ता यही रहता है कि वह न केवल शोषित वग को अपने अधिकारों के प्रति जागरूक करे बल्कि स्वयं भी पूजीपति वग के साथ पूण असहयोग करे। इस असहयोग के कई रूप हो सकते हैं। पूजीपति की व्यक्तिगत सुरक्षा और तोड़ फोड़ की प्रवृत्तियों को रोकने के अतिरिक्त हर मसले पर राज्य द्वारा उसके साथ असहयोग करना ही उचित है। सावजनिक धन द्वारा जुटाये गए साधना की सस्ती दरों पर कारखानेदारों को उपलब्ध विदेशों से कच्चा माल मगाने की छूट व अन्य ऐसी सुविधाएँ बंद की जा सकती हैं क्योंकि ये सब सुविधाएँ देना प्रकारांतर से शोषण में सहयोगी होना है। यदि स्वयं राज्य द्वारा असहयोग के अस्त्र का प्रयोग किया जाता है तो राजसत्ता की प्रवृत्ति व स्वरूप पर इसके बुनियादी और दूरगामी प्रभाव पड़ेंगे और समस्याओं के समाधान में सक्रियता आयेगी।

यदि कोई राज्य पूजीवादी और हिंसक आर्थिक प्रक्रिया के साथ सहयोग करता है तो उस अहिंसक और लोकतांत्रिक राज्य मानने का कोई आधार नहीं रहता। ऐसी स्थिति में हिंसा को अनुचित मानने वाले नागरिक वग पर यह दाहरा उत्तरदायित्व आ जाता है कि वह न केवल उस आर्थिक प्रक्रिया को बदलने के लिए सचेष्ट हो जो शोषण और असमानता को बढ़ाती है बल्कि उस आर्थिक प्रक्रिया के साथ सहयोग करने वाली या उसका प्रतिरोध न कर सके वाली राजनीतिक प्रक्रिया को भी सही लीक पर ढालने की दिशा में प्रयत्नरत हो। यदि यह ऐसा नहीं करता है तो वह न केवल अत्याय को बढ़ावा ही करता है बल्कि उसमें सहभागी भी हो रहा होता है।

स्वतन्त्रता से पलायन

यह अक्सर देखा गया है कि मनुष्य के कल्याण और सही विकास को अपना प्रयाजन मानने वाली विचारधाराएँ और उनसे प्रेरित मस्थाएँ एक-दूसरे के इतना विरोध म हो जाती हैं कि वे एक दूसरे को अपना शत्रु घोषित कर देती हैं और उनका समय और श्रम अधिकांशतः एक दूसरे की निंदा करने और उसे समाप्त करने की काशिश म ही लगा रहता है। आधुनिक काल म राजनीति म और मध्यकाल मे धार्मिक सम्प्रदाय इस प्रवृत्ति का स्पष्ट उदाहरण है। मेरे सम्मुख यह सवाल अक्सर खड़ा होता है कि लक्ष्य एक होने पर एक दूसरे के प्रति यह भाव क्या ? यह भाव यदि सिर्फ उन लोगो म हो जो राजनीतिक या धार्मिक या अथ किसी प्रकार के सत्ता मस्थान पर आसीन हैं या होना चाहते हैं तो उसका कारण समझ म आता है। लेकिन इस तरह की प्रवृत्ति उन लोगो म अधिक दिखायी पडती है जो अपने बाकी दस दिन जीवन मे सरल और सादा है तथा जिहे वे ठीक मानते हैं उन विचारो के लिए कष्ट उठाने को भी तयार रहते हैं—वे सामान्य जन जो सत्ता पर आसीन होना नही चाहते।

ऐसा क्या है ? कही ऐसा ता नही है कि हम विचारधारा स अधिक उन मरथाओ और व्यक्तियो से जुड जाते हैं जो स्वयं को उस विचारधारा का पोषक मानती हैं और उस विचारधारा की व्याख्या और अपने काय व्यापार के औचित्य के सम्बन्ध मे ऐसी किसी सस्था या व्यक्तियो के नियम का ही कसौटी के रूप म स्वीकार कर लेते हैं। यहाँ यह भी समझ लिया जाना चाहिए कि कोई विचारधारा यह नही चाह सकती कि मनुष्य अपने जावरण के औचित्य की तलाश अपन विवेक की वजाय किसी अथ सस्था या व्यक्ति या व्यक्ति समूह म खोजे। ऐसी कोई भी कोशिश उस विचारधारा को मानव विरोधी बना देती है क्याकि मनुष्य एक स्वतन्त्र चेतनासम्पन्न और विचार शील प्राणी है अतः उसकी हर स्वतन्त्रता और विचारशीलता पर यदि कोई अथ बात एक स्थायी बाधा हो जाती है—चाहे उममे उस व्यक्ति की सहमति भी क्या न हो—तो उस सार रूप म मानवविरोधी ही कहा जा होगा।

यई दगा ऐसा भी हा सकता है कि हम विचारधारा को भी जहरत से अधिक महत्त्व दे ते हैं। विचारधारा का महत्त्व एम बात से निर्धारित होता है कि

वह किन्तु बुनियादी मानवमूल्यों से अनुप्राणित है और किस हद तक उन्हें पुष्ट करती है। यदि विचारधारा की विस्तृत योजना में कोई ऐसी बात आ जाती है जो उन बुनियादी मानवमूल्यों को कहीं आघात पहुँचाती है तो उसका विरोध करना होगा क्योंकि ऐसा न करना उस विचारधारा की वाक्य साधकता को भी आघात पहुँचाना होगा। निरंतर बदलती हुई परिस्थितियों में विचारधारा को निरंतर व्याख्या करते रहना होता है। इस व्याख्या के सही या गलत हान का निणय तत्कालीन परिस्थितियों में उसकी कामचलाऊ उपयोगिता पर नहीं निर्भर करता। यह हम पर निर्भर है कि इस नई व्याख्या की मर्यादा उन बुनियादी मानवमूल्यों से बँधी है या नहीं जो उस विचारधारा का प्राण है। इस मूल्यरोध को खो देने पर कोई भी पद्धति, विचार या संस्था एक ऐतिहासिक विकृति बनकर रह जाती है। कई दफा इस तरह की विकृति तत्कालीन परिदृश्य पर अधिक प्रभावी हो जाती है—जसा कुछ सीमा तक आज है भी—लेकिन इस तरह प्रभावी हो जाने मात्र से उसे उचित या साधक नहीं माना जा सकता बल्कि ऐसी परिस्थितियों में उन बुनियादी मूल्यों के लिए हर स्तर पर प्राणपण से सघन करना और भी ज्यादा जरूरी और मायब हो जाता है। परिवर्तन प्रवृत्तियों से परिचित होना, उन्हें पहचानना एक जल्द बात है लेकिन उन्हें अपने पर, अपने निणय पर हावी कर लेना या उनमें इसलिए वह जाना कि अधिकशतक वसा ही हो रहा है, अपने को एक स्वतंत्र मानव व्यक्तित्व की हैमियत से एका दजा नीचे उतार देना है।

कई दफा ऐसा भी होता है कि मनुष्य अपने स्वतंत्र निणय और विवेक के प्रयोग के अधिकार को—और यह अधिकार मनुष्य का सबसे बड़ा अधिकार है जिसका सम्पन्न उसे सिर्फ जिविक स्तर पर ही मनुष्य रचता है—इसलिए छोड़ देना मजूर कर लेता है कि बाह्य दबाव इतने अधिक शक्तिशाली हो जाते हैं कि उनका मुराबला अन्तित्व तक को समाप्त कर सकता है। कुछ लोग आपद्धम के रूप में इस आचरण का औचित्य स्वीकार कर लेते हैं—यद्यपि इस पर भी राशी मतभेद की गुंजाइश है पर यह तब सम्भव आता है कि अस्तित्व भी एक मूल्य है अतः उसकी रक्षा होनी चाहिए। लेकिन यह भी होता है और यह ज्यादा तत्परता है कि मनुष्य कई दफा अपनी स्वतंत्रता की सिद्धि से भागता है—वह अपनी स्वतंत्रता का विभिन्न बहाना से किसी न किसी इतर मता को इसलिए सोच देता है कि स्वतंत्रता अपने मूल्यगत स्तर पर एक उत्तरदायित्व है और उस उत्तरदायित्व का बोध इतना दुबल है कि वह उसे सहन करने से कतराता है। अपने स्वतंत्र जिविक की बजाय जाति, वर्ग, धर्म-सम्प्रदाय या राष्ट्र के निणय को इसलिए स्वीकार कर लेता कि वे उससे किसी बड़ी मता के निणय हैं या अपने लिए निणय का भार उन्हीं पर छोड़

देना स्वतन्त्रता से पलायन है—एक गहरे और बुनियादी अर्थों में यह मानवत्व से भी पलायन है—लेकिन किसी भी भाँति यह पलायन स्वाभाविक नहीं है, एक विकृति है और इसलिए इस तरह के पलायन का प्रयास करने वाले व्यक्तियों या समाजों में विभिन्न प्रकार की विकृतियाँ दिखाई देने लग जाती हैं। इस विकृति की विभिन्न सामाजिक मनोवैज्ञानिक अभिव्यक्तियाँ हो सकती हैं। लेकिन एक बात जो इन सभी जगहों पर सामान्य नजर आती है वह है मनुष्य का अवमूल्यन। इस तरह के सदर्थों में मनुष्य को—एक यथाथ इकाई के रूप में व्यक्ति मनुष्य को—किसी न किसी इतर सत्ता से ओछा बताया जाता है। यह इतर सत्ता सम्प्रदाय हो सकती है, जाति हो सकती है राजनैतिक दल भी हो सकता है आर्थिक प्रक्रिया हो सकती है, ऐतिहासिक नियतिवाद हो सकता है—यहाँ तक कि राष्ट्र भी हो सकता है।

इसलिए विचारधाराओं या मगठनों से जुड़ते हुए—यह जुड़ना भी स्वाभाविक है लेकिन यह जुड़ना है अपना टूटना नहीं—क्या निरंतर यह ध्यान में रखना ज़रूरी नहीं है कि हमारा और सम्बंधित सत्ता या विचारधारा का जाँचण भी उन बुनियादी मानवमूल्यों की कसौटी पर क्या जाता रहे जो उसका वास्तविक प्राण है और जिनके बिना उसकी कोई साक्ष्यता नहीं है? लेकिन क्या ऐसा होता है? क्या हम इस ओर सजग हैं? ऐसा नहीं होने पर ही तो लोकतन्त्र अधिनायकवाद में धर्म एक अमानवीय सत्ता के रूप में और क्रांतियाँ प्रतिक्रांतियों में परिवर्तित हो जाती हैं।

आर्थिक प्रक्रिया मानवीय आधार

आधुनिक अर्थशास्त्री-और इसलिए आधुनिक राजनीतिक विचारक और वायकर्ता भी आर्थिक समस्या को मूलतः उत्पादन की समस्या मानते हैं। यदि किसी समाज या राज्य में उत्पादन की समस्या हल हो जाती है-और इस हल में कारखानों और रोजगार के अवसरों की संख्या में तदनुकूल बढ़ोत्तरी अर्थात् समाज की विक्रय शक्ति में वृद्धि भी शामिल है-तो यह समझना चाहिए कि उसकी आर्थिक समस्याएँ भी हल हो रही हैं। इसलिए आर्थिक विकास का तात्पर्य उत्पादन में विकास माना जाता है। लेकिन कुछ अर्थशास्त्री ऐसे भी हैं जो केवल उत्पादन के आधार पर ही नहीं बल्कि मुनाफे के वितरण के आधार पर आर्थिक प्रक्रिया के औचित्य का निर्धारण करते हैं। इन लोगों के विचार में उत्पादन में वृद्धि की प्रक्रिया जब तक शोषण रहित नहीं हो जाती-और ऐतिहासिक विकास की प्रक्रिया में ऐसा होना अनिवार्य है-तब तक अर्थव्यवस्था अपने सही वैज्ञानिक स्वरूप को ग्रहण नहीं कर सकती। 'अतिरिक्त मूल्य श्रमिक के श्रम का प्रतिफल है अतः उस पर किसी कारखानेदार का व्यक्तिगत स्वामित्व नहीं होना चाहिए।

इसमें कोई संदेह नहीं कि यह दृष्टि पहले वाली दृष्टि की तुलना में आर्थिक सिद्धांतों की दृष्टि से अधिक उचित है और अपेक्षाकृत मानवीय भी-अपेक्षाकृत इसलिए कि यह दृष्टि भी अपने अंतिम निष्कर्ष में मनुष्य को अपने जीवन का-और इसलिए आर्थिक जीवन का भी नियंत्रता नहीं मानती बल्कि उसे भी मंत्रो और कच्चे माल की तरह आर्थिक प्रक्रिया का एक उपकरण बना लेती है। इसलिए यह पूर्णतः मानववादी दृष्टि नहीं है। इस दृष्टि में भी दूसरी प्रमुख कमजोरी यह लगती है कि यह भी उत्पादन में अधिकाधिक विनास को ही प्रमुख प्रक्रिया मानती है और इस प्रकार प्रकृति और उसकी सम्पदा के साथ बसा ही हिंसक रवैया अरितीयार करती है जमाकि प्रथम दृष्टि करती है। इस प्रकार पूंजीवाद और मार्क्सवादी समाजवाद जिन्हें वैकल्पिक दृष्टियों के रूप में प्रस्तुत किया जाता है दोनों ही अंततः मनुष्य को हिंसक प्रकृति की ओर उन्मुख करते हैं यद्यपि दोनों के घोषित लक्ष्य एक दूसरे के बिल्कुल विपरीत हैं। इसका कारण शायद यही है कि मार्क्सवादी समाजवाद का ज. म. एन. यात्रिक

प्रक्रिया के तहत पूजावाद के अंतर्विराधा से होता है। अतः स्वयं उसका भी इन अंतर्विरोधा से ग्रस्त होना स्वाभाविक है। इन अंतर्विरोधा से तभी बचा जा सकता है जब यह माना जाय कि ममतामूलक समाज के विकास की प्रक्रिया यांत्रिक नहीं बल्कि मानवीय चेतना द्वारा निर्देशित है, अतः उस प्रक्रिया का एक नतिक पहलू भी है और वह कम महत्वपूर्ण नहीं है। यदि चेतना के विकास का तात्पर्य अहिंसा की प्रवृत्ति का विकास है तो सामाजिक आर्थिक विकास की प्रक्रिया में ही नहीं प्रकृति के प्रति भी अहिंसक रूख को विकसित होना होगा क्योंकि अहिंसा की प्रवृत्ति का सम्बन्ध हमारे मन से है—इसमें दूसरे पक्ष की स्थिति केंद्रीय नहीं है। माक्सवादी समाज की प्रक्रिया भी अतः श्रमिक से एक नतिक माँग तो करती ही है। जब यह कहा जाता है कि प्रत्येक से उसकी योग्यता के अनुसार लो, और प्रत्येक को उसकी जरूरत के मुताबिक दो तो यह बुनियादी रूप से एक नतिक सिद्धांत है। 'अतिरिक्त मूल्य के सिद्धांत को यांत्रिक तरीके से लागू करने पर तो अतिरिक्त मूल्य भी मीठा श्रमिक को ही मिला चाहिए। तब सिद्धांत होना चाहिए कि 'प्रत्येक से योग्यता के अनुसार ला और उसी आधार पर उसे दो भाँ' जो निश्चय ही नतिक दृष्टि में एक पूजावाद माँग होगी।

उपयुक्त दोनों ही दृष्टियाँ एक बुनियादी भ्रम की शिकार भी हैं। दोनों ही यह मानती हैं कि प्राकृतिक सम्पदा पर मनुष्य का स्वामित्व है जबकि उस मायता का वास्तविक आधार उनके पास नहीं है—बल्कि वह सकते हैं कि इसका कोई जायिक आधार भी नहीं है। अपने श्रम से उत्पादित वस्तु पर तो मनुष्य अपना अधिकार मान सकता है लेकिन प्राकृतिक सम्पदा के उत्पादन या संचयन में उसकी कोई भागीदारी नहीं है। हम कह सकते हैं कि इस सम्पदा के बिना उसका अस्तित्व ही सम्भव नहीं है इसलिए उसे प्रकृति का दोहन करना ही होगा। इसका तात्पर्य यही हुआ कि मनुष्य समाज नतिक दृष्टि से प्रकृति पर अवाध अधिकार नहीं रखता बल्कि अपने अस्तित्व के लिए उस पर निर्भर करता है और इसीलिए उसका उपयोग करता है। लेकिन मनुष्य के मनुष्य हान में ही यह तय है कि वह एक उत्तरदायी प्राणी है अतः प्रकृति के साथ अपने इन रिश्ते में भी इस उत्तरदायित्व का प्रतिफलन होना स्वाभाविक ही एक अनिवार्य नतिक माँग है।

इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि मनुष्य द्वारा प्रकृति का दोहन उस सीमा तक ही उचित माना जा सकता है जिस सीमा तक उसकी बुनियादी जविक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए ऐसा करना अनिवार्य हो। साथ ही यह देखते चलना भी जरूरी होगा कि वह प्रकृति के प्रति अपने दायित्व का पालन भी करता है या

नही—अर्थात् प्रकृति का हो रही हानि की यथासम्भव क्षतिपूर्ति करने की दिशा में भी उस सचेष्ट रहना होगा। इसी का आधुनिक भाषा में पारिस्थितिक सन्तुलन—इकॉलॉजिकल बलेंस—कहा जाता है। यह दृष्टिकोण आर्थिक कसौटी पर भी उतना ही खरा उतरता है जितना नतिक कसौटी पर। यदि यह मान भी लें कि प्रकृति पर मनुष्य का अधिकार है तो भी मानना होगा कि वह किसी एक मनुष्य जाति, राष्ट्र या वग जथवा एक कालखण्ड के मनुष्य का नहीं बल्कि सावभौमिक और सबकालिक मानवता का अधिकार है। अतः किसी भी एक मनुष्य राष्ट्र या वग को यह अधिकार नहीं दिया जा सकता कि वह अपनी तात्कालिक आवश्यकताओं और सुविधाओं की पूर्ति के लिए इस सम्पदा का असंतुलित दोहन कर सके।

अतः आर्थिक विकास का तात्पर्य सिर्फ उत्पादन का विकास या मुनाफे के वितरण का सन्तुलन ही नहीं है। उसमें यह ध्यान रखना भी उतना ही आवश्यक है कि यह प्रक्रिया स्वयं में कितनी मानवीय है। उत्पादन का निर्धारण बाजार की माँग पर नहीं बल्कि इस आधार पर होना लाजिमी है कि मनुष्य की वास्तविक आवश्यकताएँ क्या हैं और उसकी चेतना के विकास में किस हद तक प्रकृति का दोहन आवश्यक है। जीवन स्तर को ऊँचा उठाने नाम पर मनुष्य को श्रमविमुख और सुविधाजीवी बना देना और उसकी सुरक्षा की तरह मुह फलाती हुई सुविधाओं की माँग की पूर्ति के लिए प्रकृति का और मानवीय प्रतिभा और श्रम का भी शोषण आर्थिक विकास की ही नहीं मानवीय चेतना के नतिक विकास की प्रक्रिया की एक विकृति के रूप में ही समझा जा सकता है। यदि मनुष्य मात्र समान है तो सिर्फ वर्तमान में जीवित मनुष्य ही नहीं भविष्य में आने वाला मनुष्य भी उतना ही समान है। अतः उसकी उपक्षा या अधिकारों का हनन उतना ही स्वाथ केन्द्रित और हिंसक और उस हद तक अमानवीय भी बनाता है जितना आज के मनुष्य का शोषण और अवमानना। आर्थिक विकास की सही और मानवीय दिशा में हमें न केवल उत्पादन और वितरण के फलों को सब तक समान स्तर पर पहुँचाना होगा बल्कि उसकी प्रक्रिया में प्रकृति और भावी मानवता के प्रति भी एक उत्तरदायित्व का बोध विकसित करना होगा।

तीसरे रास्ते की तलाश

अथशास्त्र का अध्ययन करने वाले लोगो में अधिकांश सम्म्या उन लोगो की है जो आर्थिक जीवन को अपने ही स्वायत्त नियमों द्वारा संचालित मानते हैं और किसी प्रकार के तत्त्वचिन्तन या मूल्यदर्शन के साथ उसका कोई अनिवाय अतः सम्बन्ध नहीं मानते—वल्कि उनमें भी एक बड़ी सरया तो यह मानने वाला की रही है कि आर्थिक जीवन और नतिकता या मूल्यबोध तो अनिवायत एक दूसरे के विरोधी हैं। एडमस्मिथ जैसे अथशास्त्री यह मानते थे कि मनुष्य का आर्थिक जीवन और विकास उसकी बुनियादी स्वाथ वृत्ति से प्रेरित और नियंत्रित निर्देशित है, इसलिए नतिकता से उसका अनिवायत विरोध का ही सम्बन्ध हो सकता है। दूसरे शब्दा में, इसका तात्पर्य यही हुआ कि संस्कृति या मानवीय चेतना आर्थिक जीवन की केन्द्रीय धुरी नहीं है वल्कि आर्थिक जगत के अपने स्वायत्त नियम हैं और उनका पालन करने पर ही आर्थिक जीवन का सुचारू संचालन सम्भव हो सकता है। यही कारण है कि बहुत से ऐसे अथशास्त्री भी मिल जायेंगे जो यह मानते हैं कि बाजार में वाले धन की एक सीमा तक उपस्थिति आर्थिक विकास के लिए आवश्यक है। इस तरह के विद्वान यह भूल जाते हैं कि आर्थिक जीवन मनुष्य के समग्र कल्याण के लिए किये जा रह मानवीय प्रयत्नों का एक अंश है इसलिए उसे शेष जीवन से काट कर नहीं समझा जा सकता और यदि हम ऐसा करते भी है तो मानव जीवन में एक अनिवाय अतःविरोध को ही विकसित कर रहे होते हैं। बाजार के नियम नतिक बोध से परे है यह मानना बाजार को एक अमानवीय सत्ता मान लेना है। आधुनिक समझे जाने वाले या बज्ञानिक अध्ययन का दावा करने वाले अथशास्त्र के कई पण्डित यही मानते हैं और उनके प्रभाव में आधुनिक सरकारें भी अधिकांशतः इसी मत को स्वीकार करती हैं। यही कारण है कि आर्थिक सवालो को हल करते समय मानवीय या नतिक प्रेरणाओं की अवहेलना की जाती रहती है। आर्थिक जीवन की यह नीति निरपेक्षता शन शन हमारे सामान्य जीवन में एक बज्ञानिक दृष्टि के रूप में विकसित और स्वीकृत हो गयी है। कहना न होगा कि हमारे सामाजिक जीवन के बहुत से तनाव और अतःविरोध इसी भ्रामक दृष्टि के परिणाम हैं।

एक दूसरा बग ऐसा है जो आर्थिक जीवन को शेष जीवन से काट कर तो नहीं देखता लेकिन वह उपयुक्त दृष्टि के विपरीत सारे जीवन की केन्द्रीय प्रेरणा के रूप में आर्थिक प्रेरणा को ही स्वीकार करता है। यह दृष्टि सारे ऐतिहासिक-सांस्कृतिक परिवर्तनों का वास्तविक कारण आर्थिक परिवर्तन को ही मानती है। इस प्रकार प्रकारांतर से यह दृष्टि भी आर्थिक जीवन को ही वास्तविक जीवन मानती है क्योंकि बाकी का सारा जीवन तो उसी मूल प्रेरणा का प्रतिफलन है। यह दृष्टि भी मूलतः मनुष्य को आर्थिक प्राणी मानती है और नैतिकता अगर कुछ हो सकती है तो यही आर्थिक परिवर्तन की दिशा को समझ कर उसके साथ हो लिया जाय। यह आश्चर्यजनक है कि मनुष्य द्वारा मनुष्य के शोषण का विरोध कर एक समतामूलक और सामाजिक अयाय से रहित समाज की स्थापना का स्वप्न देखने वाली विचारधाराएँ और संगठन अपने प्रयत्नों के नैतिक आधार की अवहेलना करते हैं और एक नैतिकतानिरपेक्ष ऐतिहासिक दृष्टि को अपने प्रयत्नों की मूल प्रेरणा स्वीकार करते हैं क्योंकि उनकी राय में वही वैज्ञानिक है। यह बात दीगर है कि इस दृष्टि के राजनीतिक प्रतिफलन में वे मनुष्य की नैतिक चेतना को जाग्रत कर उसका लाभ उठाने की कोशिश भी करते हैं।

स्पष्ट है कि ये दोनों ही दृष्टिकोण भ्रामक ही नहीं मानवविरोधी भी हैं क्योंकि दोनों ही मनुष्य को जीवन की केन्द्रीय प्रेरणा के रूप में स्वीकार नहीं करते। दोनों ही जगह मनुष्य बाजार के नियमों द्वारा अनुशासित हैं—बल्कि सही होगा यह कहना कि दोनों ही जगहों पर वह आर्थिक सत्ता का उपकरण है। एक जगह आर्थिक सत्ता अप्रत्यक्ष नियमों द्वारा संचालन करती है और दूसरी जगह उसका राजनीतिक प्रतिफलन उसे नियमित निर्देशित करता है। अपनी इस कोशिश में दोनों ही दृष्टिकोण और उनसे प्रेरित राजनीतिक-सामाजिक व्यवस्थाएँ मनुष्य का विमानवीकरण करती और अपनी प्रक्रिया में हिंसक तथा प्रकृति में आततायी हो जाती हैं। पूँजीवादी लोकतंत्र और सबसत्तावादी समाजवाद दोनों ही व्यवस्थाएँ इसीलिए मूलतः मानव विरोधी हैं क्योंकि वे आर्थिक प्रक्रिया का उद्देश्य मनुष्य का—मनुष्य मान का—वत्याण नहीं मानती बल्कि मनुष्य को आर्थिक नियमों का उपकरण बना देती हैं। मनुष्य का केवल या मूलतः आर्थिक प्राणी मान लेने का मतलब उसके विकास की बहुआयामी सम्भावनाओं को नकार देना और उसे एक सजीव मशीन की हैसियत दे देना है। कतना न होगा कि उससे मानवीय श्रम के प्रति भी एक हेयता की भावना विकसित होती है क्योंकि श्रम मानवीय जिजीविषा और सज्जनशीलता की अभिव्यक्ति का माध्यम न रहकर एक लाभकारी गतिविधि रह जाता है और यदि यह लाभ उस श्रम की तुलना में एक यंत्र द्वारा अधिक

हा सकता है तो मनुष्य पर यत्र का वरीयता देना आर्थिक दृष्टि से अनुचित नहीं समझा जा सकता। श्रम या कम वह प्रक्रिया नहीं रहती जिसमें मनुष्य अपनी पहचान और अभिव्यक्ति ढूँढता है बल्कि वह एक वाज़ारू जिस हो जाता है। श्रमिक का गौरव गान करने वाली दृष्टि अतएव श्रम को ही जितना हय मान लेती है, इस अंतर्विरोध की पहचान भी बहुत कम विकसित हो पाती है।

आर्थिक जीवन समग्र मानवीय जीवन का एक ऐसा पक्ष है जिसका सम्बन्ध मनुष्य की बुनियादी आवश्यकताओं से है—यानी उन आवश्यकताओं से जिनके बिना मनुष्य के जविक अस्तित्व का बना रहना भी सम्भव नहीं रहता। अतः उसके महत्त्व की अनदेखी नहीं की जा सकती—लेकिन इसीलिए उसे मानवीय भावनाओं और नतिक बोध के दायरे से बाहर भी नहीं माना जा सकता। मनुष्य यदि एक स्वतंत्र सजनशील चेतना सम्पन्न उत्तरदायी प्राणी है तो उसकी हर क्रिया में इसी चेतना की अनुप्रेरणा प्रतिबिम्बित हानी चाहिए। उसके आर्थिक जीवन को न केवल शेष जीवन से काट कर नहीं देना जा सकता बल्कि उसकी मूल प्रेरणा में भी वही मस्कृति चेतना या नतिक बाध रहना चाहिये जो उस पशु से अलग करता और उसके मनुष्य होने को सिद्ध करता है। सामाजिक अत्याय के विरुद्ध तथा मानवीय स्वतंत्रता और समानता के लिए किया जा रहा सघन मूलतः एक नतिक सघन है क्योंकि अत्याय अथवा अत्याय की धारणाएँ मूलतः नतिक धारणाएँ हैं। आर्थिक जीवन के विकास की कथित धनानिक दृष्टि शापण और दमन को भी उतना ही धनानिक मानन का विवश है जितना शापणमुक्ति को। लेकिन मानववादी दृष्टि शापण और दमन को हर हालत में अनतिक ही मानती है। यह एक स्पष्ट तथ्य है कि सामाजिक अत्याय के लिए सघन की तीव्रता और विस्तार इसी नतिक पुकार का असर है, किसी धनानिक दृष्टि का नहीं।

इसलिए उन समाजों का जो अपने को मानववादी, लोकतांत्रिक और सामाजिक अत्याय का पक्षधर मानते हैं अपनी अद्य व्यवस्था का भी इस तरह विमर्शित करना होगा जिसमें मानवीय स्वतंत्रता यानी मनुष्य मान की स्वतंत्रता और गरिमा की रक्षा हो सके। यह सिर्फ आर्थिक जीवन का लाभ के वितरण का ही प्रश्न नहीं है। यह प्रश्न सिर्फ इतना ही नहीं है कि 'अतिरिक्त मूल्य' का उपयोग या उपभोग किसके द्वारा और किस तरह किया जाय। यह सिर्फ मनुष्य के लिए अधिकाधिक भौतिक सुविधाएँ जुटा देने का भी नहीं है। यह सिर्फ समग्र मानवचेतना के विकास का मस्कृतिवाप की धरितायता का प्रश्न है। आर्थिक जीवन का उद्देश्य यदि समग्र मानवीय कल्याण में

सहयोगी होना है तो उसे केवल अपन स्थूल परिणामों में ही नहीं, अपनी पूरी प्रक्रिया और स्वरूप में भी मानवीय होना होगा । कभी धर्म से अनुप्राणित होना ही अर्थ और काम को सुख का मूल ही नहीं, मोक्ष की ओर उन्मुख होना भी माना जाता था । रुढ़िगत अर्थ में तो नहीं, लेकिन एक नयी धर्म-दृष्टि, एक नयी मानवीय दृष्टि के बिना जहाँ अब भी अनर्थ का ही विकास करेगा ।

कस्मै देवाय ?

यदि आर्थिक प्रक्रिया को भी एक समग्र सांस्कृतिक प्रक्रिया का ही एक अनिवाय अंग मान लिया जाये तो इसका एक निहितार्थ यही होगा कि किसी भी आर्थिक प्रक्रिया की वास्तविक साधकता और सफलता को आकने में इस बात पर भी गौर करना अनिवाय हो जायेगा कि मनुष्य की चेतना के समग्र सश्लिष्ट विकास पर उसका प्रभाव क्या होता है। इसका मतलब यही हुआ कि एक संस्कृत समाज या जाति में आर्थिक प्रक्रिया का वास्तविक लक्ष्य या प्रयोजन मानवीय चेतना का विकास ही होगा यद्यपि उसका माध्यम और कायक्षेत्र आर्थिक जीवन तक ही सीमित माना जायेगा। जीवन एक सश्लिष्ट प्रक्रिया है, अतः आर्थिक पक्ष का असर शेष दूसरे जीवन के पक्षों पर पड़ना स्वाभाविक ही है, लेकिन इसीलिए अर्थशास्त्र के लिए भी यह देखते रहना आवश्यक हो जाता है कि वह जीवन की इस सश्लिष्ट प्रक्रिया में कोई सृजनात्मक योगदान दे रहा है या नहीं—बल्कि वही ऐसा तो नहीं है कि अनजाने ही आर्थिक पक्ष का असर समग्र मानवीय विकास की दृष्टि से निपेघात्मक ही अधिक हो रहा हो। लेकिन यह तभी सम्भव है जब हम यह स्पष्टतया समझ लें कि विकास का अर्थ सिर्फ आर्थिक विकास नहीं है जसा कि कथित आधुनिक अर्थशास्त्री समझते हैं बल्कि मानवीय चेतना का विकास ही वास्तविक विकास है और उसका लक्षण सिर्फ विचार का विकास नहीं बल्कि सभी प्रकार के मानवीय रिश्ता और काय व्यापारों में उसी भावना का प्रतिफलन होना है।

लेकिन ऐसा मानन का मतलब आधुनिक कही जाने वाली आर्थिक पद्धति, प्रक्रिया और व्यवस्था के बुनियादी लक्ष्य और प्रयोजना को बदलना होगा। आधुनिक आर्थिक प्रक्रिया मूलतः उत्पादन में वृद्धि को ही अपना लक्ष्य मानती है और उसका प्रयोजन अधिकाधिक आर्थिक लाभ प्राप्त करना है। सामान्यतः यह कहा जाता रहा है कि आर्थिक प्रक्रिया का प्रयोजन उपभोक्ता की आवश्यकताओं की पूर्ति करना है। लेकिन यह उपभोक्ता भी अर्थशास्त्र की दृष्टि में एक वस्तु की ही हैसियत रखता है। आर्थिक प्रक्रिया इस उपभोक्ता को उपभोग के लिए कुछ वस्तुएँ उपलब्ध कराना चाहती है तो इसीलिए कि

इसके बिना उसकी उत्पादन प्रक्रिया लाभकारी नहीं होगी। अथवा उस 'उपभोक्ता' पर उसके द्वारा उत्पादित वस्तुओं के उपभोग के कारण पड़ने वाले अर्थ प्रभावों से उसका कोई वास्तविक सरोकार नहीं है। कई बार लगता है यदि आत्महत्या की बानूनी छूट दे दी जाये तो दुनिया भर में कई कारखाने सिर्फ इसीलिए स्थापित हो जायेंगे कि वे अपने 'उपभोक्ता' के लिए आत्महत्या के अधिक आसान, कष्टहीन और गौरवपूर्ण तरीके खोजकर आत्महत्या को प्रोत्साहन दे सकें। मादक द्रव्यों और ऐसी ही हानिप्रद या स्वास्थ्य पर निश्चित प्रतिकूल असर डालने वाली वस्तुओं का उत्पादन क्या आधुनिक आर्थिक प्रक्रिया के मानव निरपेक्ष किन्तु लाभपरक प्रयोजन की ही एक अभिव्यक्ति नहीं है ?

देखना होगा कि ऐसा कहीं इसलिए तो नहीं है कि वर्तमान आर्थिक प्रक्रिया की दृष्टि एक कल्पित 'उपभोक्ता' पर केंद्रित है—कल्पित इसलिए कि यदि कोई वस्तु उपभोक्ता की आवश्यकता नहीं भी है तो उसे कुछ ही दिनों में एक आवश्यकता बनाया जा सकता है—और इस उपभोक्ता के प्रति उसका कोई नतिक दायित्व नहीं है ? अधिक से अधिक वह एक आर्थिक दायित्व का आभास मात्र है ताकि उपभोक्ता यह समझता रहे कि उसके द्वारा दी गई कीमत का पूरा उपभाग वह कर पा रहा है। उपभोक्ता केंद्रित दृष्टिकोण का ही एक असर यह हुआ है कि मानवीय श्रम-ससाधना और आर्थिक प्रक्रिया का एक बड़ा हिस्सा ऐसी वस्तुओं के उत्पादन में खच होता है जो मूलतः कल्पित या कृत्रिम आवश्यकताएँ हैं और उनका न केवल मानवीय चेतना के विकास में कोई रचनात्मक योगदान नहीं रहता बल्कि उनमें से बहुत सी वस्तुएँ तो अनिवार्य प्रतिकूल असर ही पैदा करती हैं। यह एक नतिक ही नहीं बल्कि आर्थिक अपराध भी है कि हम मानवीय श्रम और सांख्यिक ससाधना का उपयोग पूरी मानवता के विकास और कल्याण के लिए न कर केवल एक अल्पसंख्या के लिए अधिकाधिक सुविधाएँ जुटाने के लिए ही करते जायें—यह जानते हुए भी कि उस अल्पसंख्या पर भी इसका असर मानवीय चेतना के समग्र विकास की दृष्टि से अतंतु सहायक तो नहीं ही होगा। लेकिन ऐसा धायद इसलिए है कि आर्थिक प्रक्रिया के लक्ष्य और प्रयोजन का निर्धारण करते समय समग्र मानवीय विकास के परिप्रेक्ष्य में विचार नहीं किया जाता और यह आर्थिक प्रक्रिया किसी निश्चित मनुष्य या मनुष्य-समूह के प्रति नहीं बल्कि एक अमूर्त उपभोक्ता के प्रति सम्बोधित होती है। इसका एक परिणाम यह भी होता है कि यह आर्थिक प्रक्रिया सिवाय अपने यानी उत्पादन और खपत में वृद्धि के परिणामस्वरूप हुए मुनाफे के सिवा अर्थ किसी के प्रति उत्तरदायी नहीं होती और न किसी भाँति उपभोक्ता या किसी

प्रकार का कोई नियंत्रण इस प्रक्रिया पर कायम रह पाता है। इस व्यवस्था में कई बार उपभोक्ता की भी यह विवशता हो जाती है कि वह अपनी वास्तविक आवश्यकता और प्रवृत्ति के अनुसार उपभोग्य वस्तु का चुनाव नहीं करता बल्कि कुछ दी गयी उपभोग्य वस्तुओं के अनुसार ही उसे अपनी आवश्यकता को संशोधित करना होता है। उत्पादक और उपभोक्ता के बीच कोई प्रत्यक्ष मानवीय सम्बन्ध तो दूर इस प्रक्रिया में उत्पादक और उत्पादित वस्तु के बीच भी कोई सीधा रिश्ता नहीं कायम हो पाता बल्कि एक अमूर्त उत्पादक व्यवस्था एक अमूर्त उपभोक्ता समाज के लिए कुछ निर्जीव वस्तुओं का उत्तरदायित्वहीन उत्पादन करती रहती है। यदि आर्थिक प्रक्रिया से यह उम्मीद वाजिब है कि उसका उद्देश्य व्यक्ति और समाज के आर्थिक जीवन का इस तरह विकसित करना है कि उसमें न केवल हमारी सांस्कृतिक दृष्टि प्रतिबिम्बित होती रहे बल्कि जीवन के गुणात्मक उत्कृष्ट में उसका अपेक्षित रचनात्मक योगदान हो तो हम उसके तदनु रूप स्वरूप के निर्माण की ओर सचेष्ट होना होगा। इसके लिए यह आवश्यक है कि आर्थिक प्रक्रिया का वास्तविक लक्ष्य केवल आर्थिक जीवन का विकास ही नहीं बल्कि समग्र मानवीय जीवन का विकास हो और साथ ही अपने उपभोक्ता के प्रति एक नतिक दायित्व भी वह महसूस करे। स्पष्ट है कि ऐसा तभी हो सकता है जबकि उपभोक्ता और उत्पादक के बीच किसी न किसी प्रकार का प्रत्यक्ष सम्बन्ध हो—तभी उपभोक्ता भी उत्पादक व्यवस्था पर एक प्रभावी नियंत्रण रण पायेगा और पूरी प्रक्रिया को अपने उद्देश्य के अनुसार इस्तमाल कर सकने में सफल हो सकेगा। भारतीय परम्परा में समग्र जीवन का ही एक यज्ञ प्रक्रिया माना गया है। आर्थिक जीवन भी एक प्रकार का यज्ञ है, अतः इस यज्ञ के पुरोहिता को यह पता होना चाहिए कि वे जिस देवता के नाम हवि दे रहे हैं वह आर्थिक मुनाफा नहीं बल्कि समग्र मानवीय चेतना है। गलत देवता के नाम पर हवि देकर उस यज्ञ से इच्छित फल की प्राप्ति जिस प्रकार असम्भव है उसी प्रकार सिर्फ मुनाफे के लिए विकसित आर्थिक प्रक्रिया के माध्यम से मानवीय सम्बन्धों का विकास भी मुमकिन नहीं है। लेकिन केन्द्रीकृत स्वामित्व पर आधारित आधुनिक जटिल प्रौद्योगिकी-आश्रित उपभागपरक मुनाफावादी आर्थिक प्रक्रिया से किसी तरह के मानवीय आशयायी अपन्ना भी एक मरीचिका ही है। एक विकेन्द्रीकृत और धर्मपरक प्राचागिकी पर आश्रित आवश्यकतापरक मानवीय आर्थिक प्रक्रिया ही एक सही विफल्य दे सकती है, लेकिन उस ओर मचेष्ट न होकर इतिहास की यात्रिक प्रक्रिया पर ही बरोसा कर बठ रहा जाय ता वह और भी अधिक बड़ी मरीचिका में जीना होगा।

प्रौद्योगिकी का खतरा

यदि चेतना के विकास का एक निहिताथ मनुष्य में अहिंसा का निरंतर विकास है तो यह भी देगना होगा कि मानवीय आचरण में हर स्तर पर यह अहिंसा प्रतिबिम्बित होती रहे। सामान्यतः हमारे यहाँ अहिंसा का बहुत ही स्थूल अर्थ लिया जाता है। अहिंसा का तात्पर्य समझा जाता है हिंसा का निषेध और हिंसा का तात्पर्य है किसी पर बल प्रयोग तथा बल को भी साधारणतया दैहिक अर्थों तक ही सीमित कर समझा जाता है। इस प्रकार अहिंसा मूलतः एक निषेधात्मक धारणा रह जाती है और उसकी परिधि शस्त्र अथवा शारीरिक बल के क्षेत्र तक ही सीमित रहती है।

अहिंसा वस्तुतः एक विधायी धारणा है और उसका उत्स पूरे जीवन के प्रति तात्त्विक आकषण करूणा और लगाव की भावना में है तथा इसीलिए उसका क्षेत्र केवल दैहिक ही नहीं है वह मानसिक आध्यात्मिक क्षेत्र को भी अपनी व्यापक परिधि में ले लेती है। इस दृष्टि से देखा जाये तो आर्थिक जीवन और उत्पादन की प्रक्रिया को भी अहिंसा की परिधि के अन्तर्गत ही समझना चाहिए। इस बात का एक पहलू तो कुछ लोगों को समझ में आने लगा है और वे किसी भी प्रकार के आर्थिक शोषण को एक सूक्ष्म प्रकार की हिंसा मानकर उसका विरोध करने लगे हैं। लेकिन यह पहलू उत्पादन की प्रक्रिया से नहीं बल्कि लाभ के वितरण में सम्बन्ध रखता है। अधिकांश लोग अभी भी इस गम्भीर तथ्य की अनदेखी करते रहे हैं कि उत्पादन की आधुनिक प्रक्रिया किस तरह हिंसा का विस्तार करती रही है। यही नहीं, बहुत से जयशास्त्री ऐसे भी मिल जायेंगे जो उत्पादन प्रक्रिया के औचित्य को इस प्रकार की सूक्ष्म हिंसा अहिंसा की कसौटी पर परखने के औचित्य को भी एक प्रकार का भावनात्मक अनिरेक ही कहेंगे।

आधुनिक उत्पादन प्रक्रिया और आर्थिक विकास एक भारी और जटिल प्रौद्योगिकी पर निर्भर करता है। टेक्नालॉजी या प्रौद्योगिकी का विकास आर्थिक विकास की अनिवाय शक्त माना जाता है क्योंकि उत्पादन में वृद्धि आर्थिक विकास की कसौटी है। उत्पादन में अधिकाधिक वृद्धि और उसके लिए अधिक से अधिक कुशल और शक्तिशाली प्रौद्योगिकी की आवश्यकता

होती है। लेकिन आर्थिक विकास को पूणतया भारी प्रौद्योगिकी पर निर्भर कर देने का अर्थ उत्पादन प्रक्रिया और आर्थिक जीवन को जमानवीय नियंत्रण में कर देना है। मनुष्य तो सामान्यतः यही सोचता है कि यंत्राद्याग उसके नियंत्रण में हैं और वह अपनी इच्छा के अनुसार अपने कल्याण के लिए उनका प्रयोग कर सकता है। लेकिन भारी यंत्रों और प्रौद्योगिकी की अपनी वृत्ति और प्रक्रिया हाती है और वह एक ऐसा दुश्चक्र होता है जिससे वचना सम्भव नहीं रहता। इस प्रौद्योगिकी का सबसे बड़ा नुकसान तो यही होता है कि मनुष्य के सामाजिक आर्थिक जीवन की वास्तविक आवश्यकताएँ उपेक्षित रह जाती हैं और अधिकांश मशीनों का उपयोग युद्ध अथवा गौण आवश्यकताओं या अनावश्यक विलासिता के उपकरणों के उत्पादन में होने लगता है जिसका एक दूरगामी परिणाम होता है मनुष्य का प्रकृति से अलगाव। इस प्रकार प्रकृति और मनुष्य के बीच एक दीवार-पारदर्शी ही सही-पदा हो जानी है जबकि मनुष्य प्रकृति का ही पुत्र है आज भी प्रकृति ही मनुष्य का प्राण है।

आधुनिक प्रौद्योगिकी भी प्रकृति के साथ एक अनिवाय वमनम्य या हिंसा का भाव ही रखती है। आधुनिक प्रौद्योगिकी अनिवायतया हिंसक है क्योंकि मनुष्य जाति और पूरे परिवेश के साथ उसका कोई लगाव का रिश्ता नहीं विकसित होता। उसका पेट भरने के लिए अधिकाधिक प्राकृतिक साधनों की आवश्यकता हाती है जो निरंतर बढ़ती ही जा रही है तथा उनके भण्डार में इतनी तेजी से आ रही कमी को पूरा करने का कोई उपाय नहीं है। यदि इन साधनों का प्रयोग कम कर दिया जाता है तो यह प्रौद्योगिकी आर्थिक दृष्टि से घाटा देने लगता है या अत्यल्प लाभ ही दे पाती है और तब उस वांछित आर्थिक विकास की दृष्टि से अनुपयोगी हो जाती है जिसके लिए उसका विकास और स्थापन किया गया है। यही नहीं, इस प्रौद्योगिकी के ही परिणामस्वरूप पर्यावरण में जिन तरह का रासायनिक प्रदूषण फैल रहा है, वह धीरे धीरे कबल मनुष्य जाति को ही नहीं पूरे जीवन को नष्ट कर देने की आशंका पैदा करता जा रहा है। यह तो फिर भी हो सकता है कि इस तरह की प्रौद्योगिकी पर आश्रित उत्पादन व्यवस्था में व्यस्त समाजा को मशीन मानवीय श्रम के आर्थिक शोषण की न हो और वे एक समतामूलक समाज के विकास का सपना भी देख रहे हों। लेकिन वे भी यह भूल रहे होने हैं कि जिस प्रौद्योगिकी-आश्रित उत्पादन-प्रक्रिया को उन्होंने अपनाया है वह उनके मानवीय आशयों का अपनी प्रक्रिया में ही नष्ट कर देगी।

यह भलीभाँति प्रमाणित है कि किसी भी तरह का केन्द्रीकरण अनिवायत मानवीय स्वतंत्रता का हनन करता और किसी न किसी प्रकार के

अधिनायकवाद या स्वसत्तावाद का जन्म देता है। दूसरी ओर, यह भी उल्लेखनीय है कि वर्तमान प्रौद्योगिकीआधित उत्पादन-प्रक्रिया और आर्थिक व्यवस्था में आर्थिक और राजनीतिक सत्ता का केन्द्रीकरण का अभाव है। इस प्रौद्योगिकी के लिए व्यापक पमाने पर जिस तरह के नीतिनिर्देश और आर्थिक स्रोतों पर एकाधिकार की ही नहीं बल्कि बाजार पर भी अधिकाधिक नियंत्रण की आवश्यकता होती है वह सत्ता के केन्द्रीकरण की ओर उन्मुख है जिस का परिणाम यह होता है कि मनुष्य राजनीतिक स्तर पर स्वसत्तावादी होते जा रहे राज्य के सम्मुख और आर्थिक स्तर पर एकाधिकारवादी पूंजी सस्थानों के सम्मुख अपने को हीन और असहाय अनुभव करने लगता है। एक श्रमिक के रूप में भी यंत्रोद्योग के सम्मुख वह अपने को बीना और अनुपयोगी महसूस करता है, जिसका सीधा मनोवैज्ञानिक परिणाम यह होता है कि पहलू से सक्न की मनावृत्ति निरंतर क्षीण होती चली जाती है और ज़रूरी अतिरिक्त विकास की मारी सम्भावनाएँ कुण्ठित होने लग जाती हैं। इस प्रकार प्रौद्योगिकी मनोवैज्ञानिक स्तर पर मनुष्य के लिए एक हिंसक प्रक्रिया ही प्रमाणित होती है। कार्ल फ्रेडरिक और ब्रजेजेस्की जैसे समाजवैज्ञानिकों का अध्ययन यह प्रमाणित करता है कि अधिनायकवादी और निरंकुश शासन व्यवस्था के लिए संचार व्यवस्था, अस्त्र-शस्त्र तथा आर्थिक जीवन पर एकाधिपत्य आवश्यक है और वह किसी न किसी प्रकार के औद्योगिक आधार के बिना सम्भव नहीं है। दूसरी ओर, ऐरिक फ्रॉम जैसे मनोवैज्ञानिकों की राय में इस प्रौद्योगिकीआधित उत्पादन व्यवस्था में मनुष्य स्वयं एक वस्तु हो जाता है, मानव नहीं रहता, और अपने को असमर्थ अकेला और उद्विग्न अनुभव करता है।

इसलिए जब हम आर्थिक जीवन में अहिंसा के प्रतिफल और मानवीय आशयों की बात करते हैं तो हमें यह भी बराबर देखना होगा कि इन उद्देश्यों की पूर्ति के लिए जो प्रक्रिया हम अपना रहे हैं वही वह स्वयं ही हिंसक या अमानवीय तो नहीं है। वर्तमान प्रौद्योगिकीआधारित उद्योग निश्चित रूप में अहिंसा और मानववादी आधारों की उपेक्षा करते हैं—और तीसरी दुनिया के सदस्यों में ताबे आर्थिक असंतुलन का कारण भी बनते हैं। उत्पादन-प्रक्रिया में मानवीय आवश्यकताओं और सश्रिय भावात्मक मानवीय भागीदारी पर आधारित तकनीक ही एक अहिंसक और मानवीय आर्थिक व्यवस्था का आधार बन सकती है। इस तरह की आर्थिक व्यवस्था न केवल मानवीय चेतना के विकास का साध्य होगी बल्कि वह उसके भावी विकास का एक उपकरण भी सिद्ध होगी।

स्वामित्व का सवाल

आर्थिक प्रक्रिया अपनी प्रेरणा और परिणाम में वस्तुतः एक किस्म की सांस्कृतिक प्रक्रिया है। अधिकांश लोग अथनीति और मस्कृति को एक दूसरे से पूणतया विलग मानते हैं, लेकिन गहराई में जाकर देखा जाये तो यही समझ में आयेगा कि भौतिक उत्पादन के मूल्यों के शास्त्र और मानवीय जीवनमूल्यों के शास्त्र में अतः सूत्रात्मक सम्बन्ध है। किसी भी आर्थिक प्रक्रिया का औचित्य इसी कसौटी पर परखा जाता है कि उसमें किसी समाज के सांस्कृतिक आदर्शों का प्रतिबिम्बन हो रहा है या नहीं। सांस्कृतिक समग्र जीवन के गुणात्मक उत्कर्ष की प्रक्रिया है, अतः आर्थिक जीवन का भी उसके विस्तार की परिधि में होना स्वाभाविक है और इसीलिए आर्थिक प्रक्रिया और व्यवस्था के लिए भी यह आवश्यक है कि वे समग्र जीवन के गुणात्मक विकास की प्रक्रिया में अपना अपेक्षित योगदान करें। यदि ऐसा नहीं होता तो उस आर्थिक प्रक्रिया और व्यवस्था को मानवीय विकास की दृष्टि से अनुपयोगी या बाधक मानकर बदलना होगा।

कोई समाज अपनी आर्थिक प्रक्रिया में क्या लक्ष्य निर्धारित करता तथा उसे कैसे पूरा करने की कोशिश करता है इसी में उसकी सांस्कृतिक दृष्टि प्रतिभासित होती है। प्रौद्योगिकी, उत्पादन के उद्देश्य और लक्ष्य तथा प्रकृति के साथ उसका रिश्ता जो आर्थिक प्रक्रिया का निर्धारण करते हैं मूलतः किसी समाज की मूल्यदृष्टि अर्थात् सांस्कृतिक दृष्टि पर निर्भर करते हैं। विभिन्न समाज अपनी अपनी आवश्यकता के अनुसार अलग-अलग प्रकार की प्रौद्योगिकी को अपना सकते हैं। लेकिन यह आवश्यकता केवल आर्थिक आवश्यकता नहीं है क्योंकि सिर्फ आर्थिक लाभ या उत्पादन वृद्धि की दृष्टि से देखने पर तो एक ही प्रकार की प्रौद्योगिकी सभी के लिए धरेण्य होनी चाहिए। लेकिन सिर्फ उत्पादन में वृद्धि ही नहीं बल्कि समाज की अन्य आवश्यकताएँ और उद्देश्य आर्थिक प्रक्रिया का स्वरूप निर्धारण करते हैं।

लेकिन प्रौद्योगिकी ही नहीं, स्वामित्व का सवाल भी आर्थिक प्रक्रिया को सांस्कृतिक प्रक्रिया से मेलन कर देने वाला सवाल है। प्राकृतिक ससाधन समस्त मानवता की पूजा है अतः उनका इस्तेमाल व्यक्तिगत लाभ के लिए

किस सीमा तक किया जा सकता है ? यह सवाल मूलतः आर्थिक नहीं है, यह एक सांस्कृतिक सवाल है। इसी प्रकार मूल पूजा मानवीय श्रम है या संचित 'अतिरिक्त मूल्य' यह भी एक उलझा हुआ सवाल है जिसका समाधान आर्थिक नियमों के ही आधार पर नहीं बल्कि मानववादी आधारों पर देना होगा क्योंकि आर्थिक प्रक्रिया की आवश्यकता मानवीय कल्याण और विकास के उद्देश्य की पूर्ति के लिए ही तो होती है।

कुछ लोग स्वामित्व के सवाल पर विचार करते समय काय कुशलता और उमकी प्रेरणा के रूप में निजी लाभ को ही स्वीकार करते हैं और इस आधार पर पूजा पर निजी स्वामित्व के सिद्धांत का औचित्य सिद्ध करते हैं। निजी स्वामित्व के समर्थन में वे सावजनिक स्वामित्व वाली व्यवस्था की गामियों को भी गिनाते हैं। लेकिन ऐसा करते समय वे यह भूल जाते हैं कि भगाध सम्पत्ति पर निजी स्वामित्व की छूट देने वाली व्यवस्था में कुछ लोगों से सावजनिक स्वामित्व के नाम पर अधिक श्रम और कायकुशलता की अपेक्षा करना भ्रांतिपूर्ण है। उत्पादन में साधना और सामाजिक पूजा पर निजी स्वामित्व या निजी लाभ के लिए उसके अधिकाधिक दोहन की छूट बुनियादी रूप से एक अमानवीय छूट है जो आर्थिक प्रक्रिया को मानवीय विकास का माध्यम नहीं बनाती बल्कि मनुष्य को आर्थिक प्रक्रिया का एक पुर्जा मान बनाकर छोड़ देती है। पूजावाद की मारी बुराईया अतः पूजा और उद्योगों पर निजी स्वामित्व की धारणा को स्वीकार कर लेने से उत्पन्न बुराईया है।

लेकिन सावजनिक स्वामित्व के नाम पर जिस तरह का सरकारीकरण किया जाता है उमकी जपनी गामियाँ भी कम उत्तरदाय नहीं हैं। बार बार यह कहा जाता रहा है कि किसी भी प्रकार का केन्द्रीकरण किसी न किसी प्रकार के अधिनायकवाद या सवसत्तावाद को जन्म देता है। जथ या पूजा भी सत्ता का एक प्रमुख प्रकार है और उसका केन्द्रीकरण—चाह उस पर सरकार का अधिकार ही क्या न हा—अनिवायत समान में अलोकतांत्रिक प्रवृत्तियों का जडावा देता है। कुछ समाजशास्त्रीय अध्ययन हम डम निष्पत्त तक पहुँचाते हैं कि अधिनायकवादी समाज में जिन मस्याना पर राज्य का एकाधिकार आवश्यक होता है उनमें अथ व्यवस्था मवप्रमुख है। उस पर पूण नियंत्रण के बिना पार्टी राज्य अधिनायकवादी नहीं हो सकता। इसका मीधा सात्पय यही हुआ कि सावजनिक स्वामित्व के नाम पर आर्थिक प्रक्रिया पर पूण सरकारी अधिकार एक सीमा तक सवसत्तावादी प्रवृत्ति का नियंत्रण देना है।

एसी स्थिति में आर्थिक सत्ता और प्रक्रिया का बन् विकेन्द्रीकरण ही एतमान विचल्प रहता है जिनमें स्थायी स्तर पर बयनितक पहल की स्वतंत्रता हो

लेकिन वह पहल एकाधिकार या सामाजिक साधना के अस्तित्वित निजी स्वामित्व के रूप में विनमित न होना पाए। साथ ही आर्थिक सत्ता का केन्द्रीकरण सरकार में न होकर समाज और श्रमिका के अपन नियंत्रण वाली विवेकीकृत संस्था में हो। इसके लिए जटिल प्रौद्योगिकी और केन्द्रीकृत स्वामित्व-क्यापि दोनों स्वभावतः एक दूसरे से जुड़े हैं-की व्यवस्था को बदलना होगा। गुमावर न कहा था कि हमें कानिबो और शिल्प विज्ञानिया से ऐसी पद्धतियाँ और उपस्कर चाहिये जो छोटे पमान पर काम करने के लिए उपयुक्त एवं इतना सस्त हों कि लगभग प्रत्येक व्यक्ति की पहुँच के भीतर हों, साथ ही वे मनुष्य की सजनात्मक वृत्ति के अनुकूल हों। इस प्रकार की प्रौद्योगिकी के बिना मनुष्य का आर्थिक काम उसकी जविक आवश्यकताओं और सुविधाओं की पूर्ति के लिए उपयोगी हो भी तो उसकी चेतना के सजनात्मक विकास के लिए कतई उपयुक्त नहीं कहा जा सकता। स्वामित्व की समस्या का समाधान भी इस प्रौद्योगिकी के बिना सम्भव नहीं है। आर्थिक सत्ता का विवेकीकरण आर्थिक प्रक्रिया के विवेकीकरण के बिना मुमकिन नहीं हो सकता। विवेकीकृत स्वामित्व के कई स्वरूप हो सकते हैं। ट्रस्टीशिप का मिश्रित कार्यान्वयन पर श्रमिक नियंत्रण अथवा सहकारी उद्योग आदि ऐसी ही पद्धतियाँ हैं जिनके आधार पर विभिन्न समाजों की परिस्थितियों के अनुकूल तरीके खोजे जा सकते हैं। लेकिन यह तथ्य है कि विमी भी प्रकार का केन्द्रीकृत स्वामित्व-चाहे उसका स्वरूप निजी हो या सार्वजनिक-केवल आर्थिक सवाल ही नहीं है बल्कि हमारे पूरे जीवन की प्रक्रिया के साथ जुड़ा हुआ सवाल है अतः वह भी मूलतः एक सांस्कृतिक सवाल है। हम किस तरह की आर्थिक व्यवस्था और प्रक्रिया को वरीयता देते हैं इसी से यह भी तथ्य हो जाता है कि मनुष्य और जीवन की हमारी चिन्ता की मूल प्रेरणा और स्वरूप क्या है यानी हमारी सांस्कृतिक दृष्टि क्या है।

धर्म चेतना बनाम सगठन

धर्म पर किसी भी तरह का विचार विमर्श वर्ग से पूर्व यह समझ लेना जरूरी है कि वह सबप्रथम एक निजी अनुभूति है। जब हम अपनी निजी अनुभूति का अर्थ लोगो तर्क सम्प्रेषित करते आर उह वह रास्ता बताते है जिससे वे भी उस प्रकार की अनुभूति तक पहुँच सकते है, तब ही किसी धार्मिक सम्प्रदाय का जन्म होता है। अतः धर्म अपने मूल रूप में अपने अस्तित्व की ही आनन्दानुभूति है जिसे किसी एक ही प्रकार में बद्ध नहीं किया जा सकता। कुछ लोगो के लिए यह आनन्दानुभूति ईश्वर जसी किसी साकार सत्ता की बल्पना के माध्यम में ही सम्भव हो पाती है तो अरु कुछ के लिए किसी निराकार निर्व्यक्तिक परमचेतना से जुडकर। धर्मों के विकास का इतिहास इस बात का प्रमाण है कि साकार या त्रैयक्तिक ईश्वर जसी कोई धारणा धर्मानुभव के लिए आवश्यक नहीं है। अपने मूल रूप में वेदान्त, ताओ या प्रारम्भिक बौद्ध धर्म में ईश्वर जसी किसी सत्ता की आवश्यकता का अनुभव नहीं किया गया है और उसके बिना ही अपने अस्तित्व की चरम आनन्दानुभूति को सम्भव माना गया है। अरु धर्मों में भी ऐसे बहुत से रहस्यवादी सम्प्रदाय है जो ध्यान प्रश्रिया के माध्यम में अपने अस्तित्व की आनन्दानुभूति को ही चरम धार्मिक अनुभव मानते है। इसलिए धर्म पर विचार करते समय किसी उपासना पद्धति—यद्यपि वह किसी भी धर्म का अंग हो सकती है— और धर्म को एक ही मानने पर आग्रह नहीं होना चाहिए तथा किसी भी उपासना पद्धति पर एकागी और अग्रहिष्णु आग्रह नहीं किया जाना चाहिए।

धर्मानुभव या जाघ्यारिम्भ अनुभूति यदि मानवीय चेतना का ही एक विविष्ट अनुभव और विवास है तो उसकी प्रामाणिकता की परत इसी बात से हो सकती है कि उससे स्वयं मानवीय चेतना की स्वतंत्रता और सजनगीलता को चित्तनी पुष्टि मिलती है। इसलिए किसी एक धार्मिक सम्प्रदाय की पद्धति का ही एकमात्र पद्धति मानना या मानवीय चेतना के सम्पूर्ण विकास का किसी एक ही उपासना पद्धति के घरे में बन्द कर देन की अग्रहिष्णु वागिज मूलतः एक चेतना विरोधी वागिज हो जाती है अतः वह प्रकारान्तर से एक धर्म-विरोधी वागिज भी हो जाती है। ईश्वर यदि यह है तो इतना निश्चय नहीं

हा गराता है एक प्रकार की उपासना पद्धति व अन्त्या अथवा तरीका व उपासना बना याता व। अन्त काल व निम्न तास्कीय मातृता व तदुपासना छान् । इस गन्ध म एव भागीय दग्म्यवादी मत्त का वट वचन अधिग गती रचना है कि अन्त अन्त दीपा म विभिन्न प्रकार के तन् और भिन्न भिन्न प्रकार की यातिमा हा गराती है त्रिनि जय व जला है तो हम एक ही प्रकार की ली और प्रकाश मित्त है ।

दरअन्त धार्मिक सम्प्रदाय व आधार पर रिमी विरादरी ली वचना और अन्त का अपन म सामाजिक स्तर पर जन्म मानना की धारणा अममत ही रही वनि अद्यामित भी है । धम मसू ली मृष्टि म गत्य देगता है अत यनि हम धम के आधार पर ऐसी राजनीति या सामाजिक विरादरी बनात है जिम अन्त रूप से अन्त और श्रेष्ठ माना जाए तो निश्चय ही यह धम की मूल भावना के ही विपरीत है वयानि मस तो मानवता व एकत्व की धारणा भी मण्डित हो जाती है-पूर जीवत या मृष्टि के एकत्व की बात ता तव और भी दूर गली जाती है । धम अन्त एव निजी अनुभव है अत दो समान अनुभवा वाले व्यक्ति धार्मिक अनुभव के शेष म एक दूसरे के अधिग निवट हा सरत है-यद्यपि मभी धार्मिक अनुभवा का वणन एक ही प्रकार म किया गया है-लेकिन हम आधार पर राजनीति या धार्मिक मामला मे व अनिवायतया एव दूसरे व अधिग तरीक नहीं हा पान । धम एक साधना पद्धति है वट पाई सामाजिक जाधिक सगठन नहीं है और एमा सगठन तो बतई नहीं जिमके हित या स्वाय वाली मानव समाज के हित से जलग या विपरीत हा ।

धर्मानुभूति वस्तुतः अपन का जानना की जान-दानुभूति है । यह जानना अपने को दूसरी में अर्थात् ममेतर में अपन को जानना भी हो सकता है और ममेतर को अपने में जानना भी और इसलिए धार्मिक व्यक्ति ही वस्तुतः कह सकता है कि 'जो मेरा है वही ममेतर है ।' इन दोनों ही प्रकारों से अपने को जानना अपने का विस्तार देना भी है और मृष्टि मात्र व साथ एक अस्तित्वगत रहस्यात्मक रिश्ते का अनुभव करना भी । यही कारण है कि दुनिया के सभी रहस्यवादिया में एक बात समान मिलती है और वह है सभी प्राणिमा बल्कि मृष्टि मात्र में एकत्व की अनुभूति । यह अनुभूति ही धम का वास्तविक मूत्र सत्व है । इसलिए धम के पालन के नाम पर बाह्य आचरण के कुछ नियमों का पालन, प्रतीका की पूजा आर कुछ शास्त्रों का अनुकरण करने का आग्रह किया जाता है तो उसका महत्त्व एक सीमा तक ही है । इनमें से किसी की भी आत्मविवेक साधकता नहीं है इनके बिना भी धार्मिक अनुभूति सम्भव है अत इन चीजों को ही धम मान लेना पूर्णतः गयव नहा है । इनमें से प्रत्येक चीज

का कुछ लागू करने के लिए कुछ व्यावहारिक महत्त्व हो सकता है और उर अपनी साधना प्रक्रिया में इनसे मदद भी मिल सकती है और इस प्रकार सम्बन्धित व्यक्तियों के लिए एक सीमा तक इन सबकी साधकता भी हो सकती है। लेकिन जो लोग इस सारी प्रक्रिया में से गुजरे बिना ही धार्मिक लक्ष्य तक पहुँच सकते हैं, उन्हें किसी बाह्य धार्मिक नियम, प्रतीक या शास्त्र से बाधित करना आवश्यक और सगत नहीं कहा जा सकता।

इसी तरह यह भी अविनाशनीय नहीं कहा जा सकता कि धार्मिक आचरण के लिए किसी विशेष धर्म में आस्था हो ही बल्कि किसी भी तरह की विशिष्ट चेतना का अलग से होना भी आवश्यक नहीं समझा जाना चाहिए। यदि हम दूसरों में अपनी अनुभूति कर सकते हैं या अपने मनमत्तर को अनुभव कर पाते हैं और हमारा आचरण इस बाध से अनुप्राणित है तो हमारा आचरण सहज रूप से धार्मिक आचरण ही है—उसमें इस बात से कोई फर्क नहीं पड़ता कि हम किसी विशेष उपामना पद्धति में आस्था रखते हैं या नहीं अथवा हम अपना धार्मिक आचरण के प्रति कितना सजग हैं। जीवन का प्रत्येक क्षण एक धार्मिक आचरण हो सकता है यदि हम उसके माध्यम से अपने अहं की झूठी सीमा का अतिक्रमण कर मनमत्तर के साथ एक अस्तित्वगत सन्नतात्मक रिश्ता अनुभव कर सकें। इन्हीं अर्थों में गाँधीजी सतत धर्म और वह कहते भी थे कि राजनीति मेरे लिए एक प्रकार की आध्यात्मिक साधना है। इस दृष्टि से भौतिकवादी श्रान्तिकारियों को भी धार्मिक ही स्वीकार करना चाहिए—चाहे उनका किसी धार्मिक मतवाद या धर्म की धारणा में विश्वास भी न रहा हो—क्योंकि वे अपने धर्म के माध्यम से अपने अहं की परिधि के बाहर आकर पूरे मानव समाज के साथ अपने एकत्व का अनुभव कर रहे थे। इतिहास की प्रक्रिया का एक निर्विघ्नितक मूल्य की तरह अनुभव कर अपने को उसमें मिला देना एकत्व की किसी गहरी अनुभूति के बिना सम्भव नहीं है, और जिन महापुरुषों ने अपने जीवन को एक निष्ठ होकर किन्हीं बड़े उद्देश्यों के लिए अर्पित कर दिया हो उन्हें धार्मिक ही मानना होगा, चाहे वे स्वयं उस स्वीकार नहीं करें—बल्कि मानना चाहिए कि यदि कोई व्यक्ति ईश्वर या किसी ऐसी ही अदृश्य शक्ति में विश्वास रखे जिसे भी पूरी मानव जाति के प्रति अस्तित्वगत लगाव का अनुभव करता है तो उसका यह लगाव अधिब महज और गहरा है क्योंकि वह उसके बदले किसी तरह की कृपा प्राप्त करने का दृष्टिकोण भी नहीं है। इस दृष्टि से देखा जाए तो धर्म और समाजवाद एक-दूसरे के विरुद्ध नहीं होते—बल्कि दादा की अनुभूति एक ही दिशा की आरंभ ले जा सकती है। वे एक दूसरे के विरोधी तभी माने जा सकते हैं जब वे अनुभूति का बाध न रहकर अपने मगठन होने का अधिब महत्त्व देंगे।

धार्मिकता और शास्त्रानुकूलता

यदि मृष्टि मात्र के साथ एव अन्ततःगत रहस्यात्मक स्थित का अनुभव ही धर्मानुभव है तो धार्मिक आचरण और धार्मिक बाध के सम्बन्ध में भी इसी दृष्टि में विचार करना वाञ्छनीय होगा। सामान्यतया धार्मिक आचरण के निर्धारण में दो प्रकार के कार्यों पर विचार किया जाता है—सामान्य नतिकार और मानवीय बाध तथा उपासना पद्धति से सम्बन्धित नियम एवं उपासना प्रक्रिया। पहली कोटि में साधारणतया वे सभी धारणाएँ आ जाती हैं जिन्हें हम नतिकार या मानवतावादी धारणाएँ कहते हैं। सचाई तथा करुणा दान आदि सभी उसी कोटि के अन्तर्गत गिन जा सकते हैं—ये आचरण के कुछ ऐसे आदर्श हैं जिन पर सभी धर्म महत्त्व देते हैं और जलजल अलग उपाया से मनुष्य में इन प्रवृत्तियों के विकास को प्रेरणा देने का उपक्रम करते रहते हैं। इसलिए इन आदेशों का किसी एक विशेष धर्म या पथ के अन्तर्गत न मानकर मानव धर्म का नाम भी दे लिया जाता है। इस तरह के आचरण की एक सामाजिक प्रतिष्ठा भी रहती है और कोई दफा यह सामाजिक प्रतिष्ठा या परलोक में सुखा की कामना भी इस प्रकार के व्यवहार का मूल कारण बन जाती है।

दूसरी कोटि विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों द्वारा निर्धारित उपासना पद्धति और उसके लिए निर्धारित कर्मों का पालन है। इस सम्बन्ध में प्रत्येक सम्प्रदाय अपनी विशिष्टता रखता है और एक जलजल ही प्रकार की उपासना पद्धति निश्चित कर उसी के पालन पर जात्यति तक जोर देता है। ये उपासना पद्धतियाँ चाहे एक ही लक्ष्य तक पहुँचाने का दावा करती हों लेकिन प्रत्येक सम्प्रदाय का जाग्रह अपनी ही पद्धति पर रहता है और वास्तव में वह सम्प्रदाय किसी भी व्यक्ति के धार्मिक आचरण को तभी बाध मानता है जब सम्बन्धित व्यक्ति उसी सम्प्रदाय की उपासना पद्धति में विश्वास करता हो और उसके अनुकूल आचरण करने के लिए प्रस्तुत हो। यही कारण है कि जहाँ एक सम्प्रदाय मूर्ति पूजा का कुप्रमाण मानता है वहीं दूसरा सम्प्रदाय मूर्तिपूजा को धार्मिक भावना की भव समरल और प्रभावी अभिव्यक्ति के रूप में स्वीकार करता है। कोई सम्प्रदाय परम सत्ता को व्यक्तिगत मानता है तो कोई निर्देयक और

इसी तरह के मतभेदा के आधार पर उपासना पद्धति में भी फरक पाये जाते हैं।

यही कारण है कि प्रत्येक धार्मिक सम्प्रदाय अपने सिद्धांता या धारणाओं के अनुसार धार्मिक आचरण के कुछ निश्चित नियम भी निर्धारित करता है। प्रत्येक सम्प्रदाय में इसीलिए अपने अलग धर्मशास्त्रों का विराम होता आया है और उस सम्प्रदाय के अनुयायियों के धार्मिक आचरण की परम्परा उन धर्मशास्त्रों के आधार पर ही की जाती है। व्यक्ति के पूरे जीवन को इन धर्मशास्त्रों से बाधने की कोशिश की जाती है ताकि उसका प्रत्येक वाक्य धार्मिक बन हो जाय। इसलिए प्रत्येक सम्प्रदाय में एक ऐसा संस्थान भी विकसित हो जाता है जिसका मूल वाक्य इन धार्मिक नियमों का पालन करवाना, उपासना पद्धति को सिखाना या उसका प्रचार करना और बदलती हुई परिस्थितियों में आचरण के शाश्वत नियमों की शास्त्रानुसृत नयी व्याख्या करना होता है। दूसरे शब्दों में, प्रत्येक धार्मिक सम्प्रदाय कुछ धर्मशास्त्रों और उनके किसी सरक्षक संस्थान पर निर्भर करता है और उस सम्प्रदाय में वही धर्म धार्मिक आचरण की बाट में आता है जिसे शास्त्र या उसके सरक्षक संस्थान की स्वीकृति प्राप्त हो।

लेकिन यह अनिवाय नहीं है बल्कि अक्सर इसके विपरीत अनुभव ही अधिक हुए हैं कि शास्त्रानुसृत या संस्थानुसृत आचरण करने पर किसी व्यक्ति को धार्मिक अनुभूति भी हो सके—क्योंकि धर्म मूलतः अनुभूति या वाद्य है। किसी भी प्रकार के भय सामाजिक, वैयक्तिक अथवा साम्प्रदायिक या लोभ-लाभिक या पारलौकिक—से प्रेरित आचरण अनिवायतया धार्मिक आचरण नहीं है। यदि हम दुःखी पर इसीलिए दया करते हैं कि दया करना धार्मिक होना है तो हम चाहें कितना ही उच्च आचरण कर रहे हों वह वास्तविक अर्थों में धार्मिक आचरण नहीं है। वह धार्मिक आचरण तभी है जब हममें दया करने या उसकी अच्छाई का अलग से कोई बोध नहीं है बल्कि किसी का दुःख हमारा अपना दुःख है क्योंकि उसमें हमारा सहजसिद्ध अस्तित्वगत रिश्ता है—चाहें उस दुःखी व्यक्ति की हम उतनी सहानुभूति न भी कर पायें जितनी वह दूसरा व्यक्ति करता है जिसका आचरण किसी महज वाद्य से नहीं बरन् धर्मशास्त्र से प्रेरित है। एक व्यक्ति नियमित उपासना करता है और उसकी सारी प्रक्रिया का बिना किसी बोध के यत्नपूर्वक पालन करता है तो भी उसका आचरण वास्तविक अर्थों में धार्मिक नहीं है क्योंकि वह आचरण उसकी चेतना का विस्तार नहीं करता उसे अपने अहं के छाट दायरे से बाहर निकालने में सहायक नहीं होता। दूसरी ओर, यदि बिना किसी उपासना पद्धति के

नियमा उपनियमा वा पालन नियमाई व्यक्ति अपन जह व घरे वा ताडनर ममतर व साथ एकरत्व वा अनुभव करता ह ता वह किसी सम्प्रदाय विरुप के नियमा से बद्ध न हात हुए भी पूणतया धार्मिक ह । इसलिए बड़ बार हमारा आचरण धमसम्मत ता हा मयता है पर धार्मिक नही हाता क्याकि उसकी मूल प्रेरणा सहज बोध न रहवर शास्त्र या मस्थान वा भय और उसका अनुकूल हान की रच्छा होती है ।

इसलिए धम पर विचार करन ममय हम धार्मिक आचरण जीर धमसम्मत बरिष शास्त्रसम्मत आचरण म फव करना हागा । शास्त्रसम्मत आचरण वा किही विरुप परिस्थितिया म एक व्यवस्था वा बनाए रखन म महत्त्वपूण यागदान हो सकता है लेकिन इसके बावजूद उसे तब तक धार्मिक आचरण नही माना जा सकता—जीर इसलिए उस आचरण से काई धार्मिक उपलब्धि भी नही हा सकनी—जब तब उसकी मूल प्रेरणा सहज बोध नही है । दूसरी जोर, यदि मूल अर्थो म धमानुभव म प्रेरित आचरण शास्त्रसम्मत नही है वा व्यवस्था पर आघात करता है तब भी धार्मिक आचरण ही माना जायगा क्याकि वह सहज बोध ह अर्थात् उमके माध्यम से हमारे अपन जह का घेरा दृढता है और हम सम्पूर्ण सृष्टि के साथ एकत्व के बोध की ओर सहज उमुख हा रह हात ह । सारी धार्मिक साधना इस एकत्व के सहज बोध वा प्राप्त होने की साधना है । बमशास्त्रो म निहित आचरण के नियमो वा मूल उद्देश्य भी यही है लेकिन सस्थान मूल प्रेरणा की बजाय औपचारिक आचरण को अधिक महत्त्व देने लगते हैं और उसका नतीजा यह हाता है कि धम से नही शास्त्र जीर सस्थान से जुड जाते हैं जीर तब हमारा आचरण शास्त्रसम्मत हाते हुए भी धार्मिक नही रह पाता ।

इसलिए धार्मिक आचरण के प्रशिक्षण म शास्त्रानुशासन की नही आत्मानुशासन की आवश्यकता होती है । उसके लिए सस्थान के घेरा म अधिक से अधिक लोगो को समेटने की बजाय घेरा को ताड देने की आवश्यकता हाती है । सस्थान जनिवायतया कुछ औपचारिकताओ की मांग करत है जीर ये औपचारिकताएँ ही एक साम्प्रदायिक सस्थान को दूसरे साम्प्रदायिक सस्थान से अलग करती है । इसलिए अपने अलग अस्तित्व को बनाय रखने के लिए प्रत्येक सस्थान अपन वा दूसरा से अलग करन वाले आचरण पर अधिक जाग्रह करता है । मूल प्रेरणा पर उसका बल कम हो जाता है क्याकि सभी धार्मिक सम्प्रदायो वा भेद वहाँ मिट जाता है । प्रत्येक सस्थान सत्ता वा एक प्रकार हाता है और इसी कारण वह धम की नही सत्ता की प्रेरणा से निर्देशित हान लगता है । सभी धर्मो वा इतिहास इस बात वा साक्ष्य देता है कि समय

समय पर ऐस धार्मिक व्यक्तित्व हुए हैं जि हानि सस्थान की आपत्कारिता, सत्ताप्रियता और रुढिबद्धता का ताडा ह क्याकि इग्गे जिना गही धार्मिक आचरण सम्भव नहीं रह गया था । यह और बात ह कि कालात्तर म उठी क व्यक्तित्व जीर उपदेशा के जीपचारिक म्यरूप के आधार पर नये सस्थान निर्मित कर लिये गय ।

यह जाश्चयजनक है कि जाधुनिक काल म भी धम का सस्थाना या शास्त्रा से जोडकर देखा जाता है । दुनिया म अर्भी नी एम देग और समाज ह जिममे शास्त्रानुक्कल आचरण को ही धार्मिक आचरण माना जाता है और उसगिा प्रत्येक सम्प्रदाय या तो अपन का तग घेर मे मौमिन कर लेता है या दूसर सम्प्रदायो क प्रति आक्रामक रस अम्नियार कर ेता ह । कभी कभी ता लगता ह कि धार्मिक हान का एक आयाम अनिवाप्यनया सस्थानतर हाना भी है ।

यौन जीवन का नैतिक आधार

यद्यपि विवाह अब कोई धार्मिक संस्कार नहीं रह गया है और आधुनिक समाज में तो स्पष्टतः उसे विपरीत यौन वाले दो व्यक्तियों के एक-दूसरे के साथ जीवन वितान की आवश्यकता की अभिव्यक्ति माना जाता है तो भी उसे केवल यौन जायपण या सन्तानात्पत्ति की आवश्यकता पर आधारित मानना भी एक भूल होगी।

विवाह को यौन जायपण की आवश्यक परिणति तभी माना जा सकता है जब हम यौन क्रिया का एक धार्मिक स्वीकृति देने का आग्रह कर सका कि उसके बिना विवाहित यौन जोर-जबिवाहित यौन में कोई बुनियादी आर-वास्तविक भेद नहीं रह जाता। इस तरह के सम्बन्धों पर तब सिर्फ उपयोगिता की दृष्टि से ही विचार किया जा सकता है, नैतिक दृष्टि से नहीं। लेकिन यह आश्चर्यजनक है कि पारम्परिक समाज में ही नहीं अपने को आधुनिक जोर-धमनिरपेक्ष मानने वाले समाज में भी यौन आचरण का अधिनांशतः रूढ़िबद्ध नैतिकता—जिसका आधार साम्प्रदायिक मान्यताएँ ही रही हैं—की ही कसौटी पर परखा जाता है और वही गहरे में यह जाशका अवचेतन तक घर की हुई है कि विवाहतर यौन को मान्यता देने या उस निषिद्ध न मानने पर पूरे समाज का ढाँचा ही जैसे गिर जायगा।

यदि विवाह न करना कोई अनैतिक बात नहीं है और किसी भी व्यक्ति को अपनी इच्छानुसार जकेले जीवनयापन का अधिकार है तो विवाहतर यौन को भी प्रचलित नैतिक नियमों के आधार पर जाचने-परखने का कोई औचित्य नहीं है। लेकिन इसका तात्पर्य यह भी नहीं है कि विवाहतर यौन-सम्बन्धों का वाञ्छनीय हो समझा जाय और विवाह को एक अनावश्यक संस्था माना जाय। दरअसल, यह दो व्यक्तियों के आपसी सम्बन्धों पर निर्भर करता है कि वे निरंतर एक सहयोगी और भावात्मक लगाव भरा जीवन साथ-साथ विताना चाहते हैं। लेकिन दोनों में से किसी एक का या दोनों का यौन सम्बन्ध-की ही परिस्थितियों में किसी अन्य से हो गया है इस आधार पर निरंतर सहयोग और भावात्मक लगाव की बात का भुलाने-जलग हो जाना उचित नहीं कहा जा सकता। यदि केवल यौन सम्बन्ध ही साथ रहने का या

भावात्मक लगाव वा, प्रेम वा बुनियादी आधार नहीं है तो केवल उसी को आधार बनाकर सम्बन्ध बिच्छेद कर लेना विवाह जसी सस्था को बहुत बच्ची नींव पर निर्मित करना है। इस निरंतर साहचर्य के लिए पारस्परिक परादगी और विश्वास एक अनिवार्य शत है। शायद इसीलिए कुछ लोग विवाहतर यौन सम्बन्धों को पारस्परिक विश्वास वा खण्डित हो जाना मानते हैं क्योंकि बतमान परिस्थितियाँ म ऐसे सम्बन्धों को अक्सर गुप्त रखा जाता है-लेकिन यह गायनीयता प्रचलित नतिकता के डर की वजह म ही अधिक् है।

लेकिन इमका तात्पर्य यह बतई नहीं है कि मनुष्य अपने यौन आचरण के औचित्य अनौचित्य पर कोई विचार न करे अथवा हर प्रकार के यौन आचरण वा उचिन ही समझे। मनुष्य एक चेतनासम्पन्न प्राणी है, अतः उसवे हर आचरण म मृत्युबाध और उत्तरदायित्व के भाव के प्रतिबिम्बित होने की अपेक्षा करना महज व स्वाभाविक है। पशुजीवन और मानवजीवन म एक बुनियादी और गुणात्मक फरक यह है और यही उस श्रेष्ठ दजा दता और मानव बनाता है कि मानवजीवन केवल जावगा से संचालित नहीं है बल्कि जावगा वा मित् स्नायविक और जविक स्तर से उपर उठता और उठ एव सजनागीत चेतना और मृत्युबाध से अनुप्राणित करता है। इसी प्रक्रिया वा नाम मनुष्यता है। जिन प्रकार हम यह मानते हैं कि मनुष्य वा व्यवसाय मित् उम प्राणिय मरणा ही नहीं बल्कि मजनात्मक सुख दे ताकि उमम अपन कम म अन्त्याव त पता है, मकान मित् आवाग की आवश्यकता वा ही पूरा गती कर बनि उमम एक मनात्मक मताप भी मित्, जार गात पान तथा कपडे मताकि मित् जविक आवश्यकता की ही पूर्ति त परे बनि स्थिति ही मरुति और मरुतार-मम्पता वा अभिव्यक्त करें उगी प्रताम मनुष्य वा यह भी दगना हागा कि उमका यौन आचरण भी केवल स्नायविक तताप वा मताप वा जविक आवश्यकता की ही पूर्ति पर न अटन जाय बनि उमके स्थितिय वा मृत्तात्मक विराम नी करे। किन्ती विवेक और जगाधारण परिमिषित्या म स्नायविक तताप के शमन वा जविक आवश्यकता की पूर्ति वा आपज्म वाता मरुस्त्र है मकत है किन्ती गामाय परिमिषित्या म उम मतापमता वा कमोने पर बांछनीय आचरण नहीं मता जा मता।

यौन जीवन का नैतिक आधार

यद्यपि विवाह अत्र कोई धार्मिक संस्कार नहीं रह गया है और जाधुनिक समाज में तो स्पष्टतः उस विपरीत यौन वाले व्यक्ति या के एक दूसरे के साथ जीवन बिताने की आकांक्षा की अभिव्यक्ति माना जाता है तो भी उसे केवल यौन आकषण या सन्तानोत्पत्ति की आकांक्षा पर आधारित मानना भी एक भूल होगी।

विवाह को यौन आकषण की आवश्यक परिणति तभी माना जा सकता है जब हम यौन क्रिया वा एक धार्मिक स्वीकृति देने का जाग्रह करें क्योंकि उसने बिना विवाहित यौन और अविवाहित यौन में काई बुनियादी और वास्तविक भेद नहीं रह जाता। इस तरह के सम्बन्धों पर तब सिर्फ उपयोगिता की दृष्टि से ही विचार किया जा सकता है, नतिव दृष्टि से नहीं। लेकिन यह आवश्यक नहीं है कि पारम्परिक समाजों में ही नहीं अपन का जाधुनिक और धर्मनिरपेक्ष मानने वाले समाजों में भी यौन आचरण का अधिकांशतः दृष्टिबद्ध नैतिकता—जिसका आधार साम्प्रदायिक मान्यताएँ ही रहो हूँ—की ही नसोटी पर परम्परा जाता है और वही गहरा में यह आशका अवचेतन तक घट की हुई है कि विवाहतर यौन को मान्यता देने या उस निषिद्ध न मानने पर पूरा समाज का ढांचा ही जमे बिखर जायगा।

यदि विवाह न करना वाई अनतिक्रम बात नहीं है और किसी भी व्यक्ति का अपनी दृष्टानुसार अकेले जीवनयापन का अधिकार है तो विवाहतर यौन को भी प्रचलित नतिव नियमों के आधार पर जंचने—पगहन वा कोई औचित्य नहीं है। लेकिन उसका तात्पर्य यह भी नहीं है कि विवाहतर यौन—सम्बन्धों का वाञ्छनीय ही समझा जाय और विवाह का एक अनिवार्य संस्था माना जाय। दरअसल यह दो व्यक्तियों के आपसी सम्बन्धों पर निर्भर करता है कि वे निरंतर एक सहयोगी और भावात्मक लगाव बना जीवन साथ साथ बिताना चाहते हैं। लेकिन दाना में से किसी एक का या पाना का यौन सम्पर्क निही परिस्थितियाँ में किसी अन्य से हो गया है इस आधार पर निरंतर सहयोग और भावात्मक लगाव की बात को मुठानर जलम हो जाना उचित नहीं कहा जा सकता। यदि केवल यौन सम्पर्क ही साथ रहने का या

भावात्मक लगाव का, प्रेम का युनियादी आधार नहीं है ता केवल उसी को आधार बनाकर सम्बन्ध विच्छेद कर लेना विवाह जसी सस्था को बहुत बच्ची नीव पर निर्मित करना है। इस निरन्तर साहचर्य के लिए पारस्परिक पसन्दगी और विश्वास एक अनिवार्य शत है। शायद इसीलिए कुछ लोग विवाहेतर यौन सम्बन्धों को पारस्परिक विश्वास का गण्डित हो जाना मानते हैं क्योंकि वर्तमान परिस्थितियाँ म ऐसे सम्बन्धों को अवसर गुप्त रगा जाता है—लेकिन यह गोपनीयता प्रचलित नतिकता के डर की वजह से ही अधिक है।

लेकिन इसका तात्पर्य यह कतई नहीं है कि मनुष्य अपने यौन आचरण के औचित्य अनौचित्य पर कोई विचार न करे अथवा हर प्रकार के यौन आचरण का उचित ही समझे। मनुष्य एक चेतनासम्पन्न प्राणी है, जत उसने हर आचरण में मूल्यबाध और उत्तरदायित्व के भाव के प्रतिबिम्बित होने की अपेक्षा करना सहज व स्वाभाविक है। पशुजीवन और मानवजीवन में एक युनियादी और गुणात्मक फरक यह है और यही उसे थोड़ा दजा देता और मानव बनाता है कि मानवजीवन केवल आवेग से गचालित नहीं है बरिक्त आवेगों को सिर्फ स्नायविक और जविक स्तर से उपर उठाता और उह एक गजनाशील चेतना और मूल्यबाध से अनुप्राणित करता है। इसी प्रक्रिया का नाम सम्बृति है। जिस प्रकार हम यह मानते हैं कि मनुष्य का व्यवसाय सिर्फ उसे जाधिक सुरक्षा ही नहीं बरिक्त सजनात्मक सुख दे ताकि उसमें अपने कम से अलगाव न पदा हा, मकान सिर्फ जावास की जावश्यकता को ही पूरा नहीं करे बरिक्त उससे एक बलात्मक सताप भी मिले, और खान पान तथा कपड़े इत्यादि सिर्फ जविक आवश्यकता की ही पूर्ति न कर बरिक्त व्यक्ति की गुरुचि और सस्कार सम्पन्नता का अभिव्यक्त करें, उसी प्रकार मनुष्य को यह भी देयना होगा कि उसका यौन आचरण भी केवल स्नायविक तनाव का शमन या जविक आवश्यकता को ही पूर्ति पर न अटक जाय बरिक्त उमके व्यक्तित्व का सृजनात्मक विकास भी करे। बिही विशेष और जमाधारण परिस्थितियाँ में स्नायविक तनाव के शमन या जविक आवश्यकता की पूर्ति का आपद्धम वाला महत्त्व हा सकता है लेकिन सामान्य परिस्थितियों में उस मानवमूल्या की कसौटी पर वाछनीय आचरण नहीं माना जा सकता।

इसलिए यौन सम्बन्धों को भी केवल आवेग के शमन या दहिक जावपण तर सोमित कर देना मानवत्व को जवमानना है। यौन सम्बन्ध का स्वतंत्र व्यक्तियों के मिलन की—ऐसे मिलन की जिसमें दोनों व्यक्तित्व और भी सम्पन्न होते हैं—प्रक्रिया और अभिव्यक्ति है। इसलिए यह मूलतः सजनात्मक सम्बन्ध है। किसी भी प्रकार की बंधावृत्ति और बगलवार अनतिक है ता

इसलिए कि उनमें गर मजनात्मक विवशता, पाशविकता और मानवत्व की अवमानना है। जिस प्रकार आर्थिक क्षेत्र में किसी की विवशता का लाभ उठाकर अपने स्वार्थ की पूर्ति करना शापण है, उसी प्रकार किसी की आर्थिक विवशता सामाजिक दीनता या दहिक कमजारी का लाभ उठाकर यौन तुष्टि प्राप्त करना भी दमन है, शापण है और इसीलिए अनतिक्रम है, अपराध है पशुता है और मानसिक विकृति है।

इस प्रकार एक ओर जब यौन सम्बन्धों के औचित्य को सिर्फ विवाह के आधार पर नहीं परखा जा सकता, उसी प्रकार दूसरी ओर काम लोलुपता और विकृत काम चेंपटाया का भी मुक्त यौन के नाम पर उचित नहीं ठहराया जा सकता। कामलोलुपता की जबाबदारी स्वकीकृति जहां विकृत मनोवृत्ति और पाशविकता की स्वकीकृति है वही यौन आकर्षण का अनिवायता विवाह की परिधि में बंद कर देना भी एक आवश्यक सजनात्मक मानवीय क्रिया की सहज जीवितता का समाप्त कर उस एक ऐसी आत्माहीन जैविक प्रक्रिया मात्र कर देना है जो मानव के मजनात्मक विकास में कम से कम कोई सकारात्मक भूमिका तो नहीं निभाती। इसलिए दो व्यक्तियों के बीच यौन सम्बन्धों का औचित्य विवाह में नहीं बल्कि इस बात में ही दृष्टान्त चाहिए कि वे किस सीमा तक दोनों व्यक्तियों के सजनात्मक विकास का गति प्रदान करते हैं।

इस तरह के सम्बन्धों पर विचार करते समय कई बार सतान और उत्तराधिकार आदि में सम्बन्धित सवाल भी उठते हैं। आधुनिक काल में अब यौन सम्बन्धों का आवश्यक परिणाम सतानोत्पत्ति नहीं रहा है—बल्कि यथाविक्रम यौन जीवन में भी कई लोग सतानोत्पत्ति की अपनी इच्छा पर नियंत्रण रखना चाहते हैं इसलिए यह सवाल अब कोई अनिवाय विचारणीय समस्या नहीं रह जाता। लेकिन यदि कभी सतान हो भी जाय तो उसकी पैतृकता की समस्या छोड़ी नहीं जागी—यदि समाज में विवाहतर यौन सम्बन्धों का सहज भाव से स्वीकार किया जाता है तथा व्यवस्था व्यक्ति की आर्थिक सामाजिक सुरक्षा के अधिनार को व्यावहारिक मायता देती है। वर्तमान परिस्थितियों में कई बार अपनी या बच्चों की आर्थिक सामाजिक असुरक्षा की आशंका से भी लोग न चाहते हुए भी साथ जीवन बिताने को बाध्य होते हैं अतः वे अपने विवाहतर सम्बन्धों को गुप्त रखने पर भी मजबूर होते हैं—यद्यपि यह अमम्भव है कि उनके बीच के तनावपूर्ण सम्बन्धों का घुरा असर बच्चों के विकास पर न पड़े। जीवन एक समग्र प्रक्रिया है, अतः उसमें परिवर्तन और विकास की प्रक्रिया भी खण्डित स्तर पर कामवाब नहीं हो सकती।

विवाह, विवाहेतर सम्बन्ध और नैतिकता

सामाजिक विकास की प्रक्रिया में जिन संस्थाओं का सर्वाधिक महत्वपूर्ण योगदान रहा है उन में परिवार सर्वप्रमुख है और परिवार का आधार विवाह संस्था रही है। दरअसल, विवाह ही परिवार का विकास है और पारम्परिक समाजों में परिवार को ही समाज की प्रमुख इकाई माना जाता रहा है। यही कारण है कि पारम्परिक समाजों में विवाह को दो व्यक्तियों के बीच का निजी मामला न मानकर सदैव एक सामाजिक संस्था के रूप में देखा जाता रहा है और इसीलिए पहले घम और फिर राज्य द्वारा वैवाहिक सम्बंधों को लेकर समय-समय पर कानून बनाए जाते रहे हैं। आधुनिक राज्य भी चाहे उसका स्वरूप किसी भी प्रकार का हो, इसीलिए विवाह संस्था को अपने कानूनी क्षेत्राधिकार के अंतर्गत समझता है।

ऐसा लगता है कि विवाह व्यक्ति और समाज दोनों की ही आवश्यकताएँ पूरी करने वाली संस्था रहा है। इसमें कोई संदेह नहीं रहना चाहिए कि विवाह का मूल कारण विपरीत यौन के प्रति मानसिक एवं दृष्टिक आकर्षण है। यौन-च्छा की पूर्ति इसीलिए विवाह का मुख्य आधार है। व्यक्ति के सर्वांगीण विकास में यौन का विशेष महत्व है और उसके बिना किसी समग्र व्यक्तित्व की कल्पना नहीं की जा सकती। लेकिन पशुजीवन और मानवजीवन में एक महत्वपूर्ण और बुनियादी अंतर यही है कि पशु जहाँ मदद आवेग द्वारा संचालित है वहीं मनुष्य उन आवेगों में भी सौन्दर्य बोध और मूल्य बोध तलाश करता है क्योंकि यह सजनात्मक चेतना ही है जो उसे पशु से अलग कर मनुष्य का दर्जा देती है। इसलिए उसकी सारी आवेगमूलक क्रियाओं में भी इस सजनात्मक चेतना का प्रतिबिम्बित होना अपेक्षित रहता है।

सजनात्मक चेतना में उत्तरदायित्व का बोध भी सदैव समाहित रहता है इसलिए आधम के स्तर पर यौन आकर्षण की अपरिहायता को स्वीकार करते हुए भी विवाह संस्था द्वारा यौन क्रिया को एक सांस्कृतिक और उत्तरदायी क्रिया बनाने की चेष्टा की जाती रही है। बच्चे यौन क्रिया का सजनात्मक जबकि प्रतिफलन है। इसलिए विवाह न केवल यौन आकर्षण एवं आवश्यकता को एक स्थायी आधार और भावनात्मक प्रेरणा व सुरक्षा

लोग अक्सर इसमें बचन की काशिश करते हैं और आधुनिक राज्य और विज्ञान भी इसके लिए प्रोत्साहन देने और आवश्यक सुविधाएँ जुटाने में रचि लेते हैं ?

एक ऐसे व्यक्ति की सहज ही कल्पना की जा सकती है जिसका बवाहिक जीवन किसी कारणवश यौनसुख के अलावा सभी प्रकार से सुगमपूर्ण है ? यदि ऐसा व्यक्ति अपने बवाहिक जीवन का यथावत् रखते हुए विवाहतर यौन सम्बन्ध के माध्यम से इस आवश्यकता की पूर्ति करता है तो क्या उसे चरित्रहीन समझा जाना चाहिए ? यह द्रष्टव्य है कि वह अपने विवाहतर सम्बन्ध को गुप्त रखने पर मजबूर है ता इसलिए कि समाज में इस तरह के आचरण का नतिक और कानूनी स्वीकृति नहीं है। साथ ही यह भी स्पष्ट है कि सिर्फ यौन आकषण भी विवाह का एक मात्र आधार नहीं हो सकता। विवाह का अर्थ दो व्यक्तियों का निरन्तर साथ हो जो तभी सम्भव है जब उनकी रचिया, स्वभाव और जीवन शली में कुछ बुनियादी सहमति हो। इसलिए बवाहिक सम्बन्ध में यौन आकषण के अतिरिक्त अन्य बातों पर भी विचार करना आवश्यक हो जाता है। लेकिन कई बार यह भी हाता है कि रचि के साथ एक स्वभावगत सहमति न होने के बावजूद कई स्त्री पुरुष एक दूसरे के प्रति यौन आकषण महसूस करें। स्पष्ट है कि इस यौन आकषण का प्रतिफलन विवाहतर यौन सम्बन्धों में ही हो सकता है क्योंकि रचि एक स्वभाव की सहमति न होने के कारण उनका विवाह सफल विवाह नहीं हो सकता। कुछ समय के लिए विवाह कर फिर विच्छेद कर लेने की वजाय ऐसी स्थिति में विवाहतर यौन सम्बन्धों पर प्रतिबन्ध लगाने या उसे सामाजिक निन्दा की वजह बनाने का क्या नतिक आचित्य हो सकता है—विशेषतया तब जबकि स्वयं विवाह भी कोई धार्मिक संस्कार नहीं रह गया है ? स्पष्ट है कि विवाहतर यौन सम्बन्धों पर विचार करते समय भी हमें नतिक रूढियों के आधार पर नहीं बल्कि मानवीय चेतना और मजनात्मकता की भावना के विकास का आधार बनाकर विचार करना चाहिए क्योंकि नतिक अनैतिक की वास्तविक बसोटी भी वही है।

शिक्षा का बुनियादी प्रयोजन

शिक्षा की जितनी भी परिभाषाएँ दी जाती रही हैं उन सभी में तत्त्वतः एक बात समान है और वह यह कि उन सभी में शिक्षा को संस्कृति के साथ जोड़ कर देना गया है। शिक्षा की प्रक्रिया मूलतः एक सांस्कृतिक प्रक्रिया है क्योंकि उसका उद्देश्य संस्कृति का नरतय और उसका परिष्करण एवं परिवर्द्धन है। 'एंगमार्डक्लापीडिया ऑफ मोडर्न साइंस' में शिक्षा की परिभाषा करते हुए उस बालक के संस्कृति में प्रवेश की प्रक्रिया कहा गया है। इसलिए शिक्षा के उद्देश्य और उसकी पूर्ति के लिए उचित प्रक्रिया का निर्धारण करते समय यह ध्यान रखा जरूरी होगा कि उसका अंतस्मृत सांस्कृतिक विकास की प्रक्रिया से जुड़े।

संस्कृति मानवीय चेतना और व्यवहार का गुणात्मक उत्कृष्ट है। जलग जलग युगों या समाजों में उमड़ी अभिव्यक्ति के रूप और बलाघात भिन्न भिन्न हो सकते हैं लेकिन बुनियादी तौर पर वह मानवीय चेतना की सजनशीलता का गुणात्मक विकास है। इसलिए शिक्षा की वही प्रक्रिया सही और साधर मानी जा सकती है जो मानवीय सजनात्मकता के विकास में सहायक है। सामान्यतः जब मानवीय सजनशीलता की बात की जाती है तो उसका तात्पर्य कलितकलाया या साहित्यरचना की प्रतिभा और कभी कभी विज्ञान की आविष्कारक प्रतिभा से ही लिया जाता है। लेकिन मानवीय सजनशीलता तो इससे कहीं अधिक व्यापक प्रवृत्ति है। कला साहित्य या विज्ञान निश्चय ही इस सृजनात्मक प्रवृत्ति की विशिष्ट अभिव्यक्ति हैं लेकिन इस प्रकार की विशिष्ट अभिव्यक्ति या अभिव्यक्ति न होने पर उस सजनशीलता का अभाव मानना एक भूल होगी।

मनुष्य यदि एक सजनशील प्राणी है—जानि वह है—तो उसकी मजनशीलता की हर स्तर पर अभिव्यक्ति स्वाभाविक है। यदि कोई व्यक्ति कलाकार लेखक या चर्चानिर आदि नहीं है तो भी वह सजनशीलता मकता है—न केवल यह कि उसका प्रत्येक कम मजन और प्रत्येक सामाजिक रिश्ता—प्रेम, मैत्री रक्त पत्र नावनात्मक सम्बंध आदि—एक सजनात्मक रिश्ता है। सनता है बलिन अपने परिवेश—प्राकृतिक एवं सामाजिक दाना—के माद भी उसका

रिश्ता अनिवायत एक सजनात्मक रिश्ता होना चाहिए। किसी भी व्यक्ति, जाति या समाज के सुसंस्कृत होने की एक प्रमुख पहचान यही है कि वह अपने सभी रिश्तों और व्यवहार में इस सजनात्मकता का कितना उत्कृष्ट करता है।

अधिकांशतः शिक्षा को एक ऐसी प्रक्रिया माना गया है जिसके द्वारा व्यक्ति को परिवेश के अनुकूल होने या उस पर नियंत्रण करने के लिए तैयार किया जाता है। उसमें आशा की जाती है कि वह सामाजिक परिवेश के अनुकूल हो और प्राकृतिक परिवेश पर नियंत्रण रख सके। समाज शिक्षा व्यवस्था से यही अपेक्षा करता है कि वह व्यक्ति को इन दोनों उद्देश्यों की पूर्ति के लिए आवश्यक योग्यता प्रदान करे। इसी प्रयोजन से शिक्षा की प्रक्रिया व्यावहारिक ज्ञान-अपनी विशिष्ट शाखाओं महित-और मूल्यचेतना दोनों को अपने में समान की कोशिश करती है।

सामान्य दृष्टि से दखन पर हमें कोई जापत्ति नहीं दिखायी देती और इसी कारण प्रारम्भ से ही शिक्षा के दो उपर्युक्त प्रयोजन रहें हैं। प्राचीन युग में शिक्षा का लेकर अधिक परेशानी नहीं थी तो इसका कारण यह था कि शिक्षा प्रक्रिया में निरंतर परिवर्तन की आवश्यकता नहीं थी क्योंकि सामाजिक परिवेश में बदलाव की गति बहुत धीमी और इसलिए अधिकांशतः अक्षय रहती थी तथा प्राकृतिक परिवेश की जानकारी सीमित थी और इसलिए उस पर नियंत्रण के उपाय और उसे जपन लिए इस्तेमाल कर सकने के तरीके भी बहुत सीमित थे। लेकिन आधुनिक समाज में न केवल सामाजिक परिवर्तन की गति काफी तीव्र और तुरंत पहचान में आ सकने वाली है बल्कि प्राकृतिक परिवेश की जानकारी और उस नियंत्रित व इस्तेमाल कर सकने के उपायों के ज्ञान में भी निरंतर वृद्धि हो रही है। इन सब कारणों से उत्पन्न गतिशीलता के सम्मुख हमारी शिक्षा प्रक्रिया अधिकांशतः पिछड़ जाती है और इस कारण शिक्षा और मानवीय विकास की प्रक्रियाओं में कोई सामंजस्य नहीं बचता दीर्घता।

लेकिन समस्या को इतना ही देखना अधूरा देखना है। पहले के जमान की तुलना में ज्ञान के प्रचार प्रसार के माध्यम भी बढ़ते जा रहे हैं और ज्ञान सीखने के लिए किसी के पास निरंतर जात रहना अनिवाय नहीं रह गया है। प्रसार और संचार के आधुनिकतम साधनों के द्वारा किसी भी प्रकार की जानकारी और विचार ग्रहण करने की गति भी पहले की अपेक्षा अधिक बढ़ी है और सामान्य जीवन पर इसके प्रत्यक्ष असर के कई स्पष्ट प्रमाण दिये जा सकते हैं। समय समय पर अल्पकालिक शिक्षण द्वारा भी जानकारी को निरंतर बढ़ाते रहा जा सकता है।

इसलिए शिक्षा की बुनियादी समस्या यह है कि वह व्यक्ति को अपने परिवेश के प्राकृतिक और सामाजिक दोनों ही रूपा के प्रति किम तरह का रिश्ता विकसित करने की प्रेरणा देती और उसके लिए आवश्यक मानसिक भूमि तयार करती है। अनुकूलन और नियंत्रण दोनों ही किसी न किसी स्तर पर अलोकतांत्रिक और इसलिए उस सीमा तक मानवविरोधी प्रवृत्तियाँ हैं। किसी सीमा तक अनुकूलन या नियंत्रण यदि आवश्यक हो—यद्यपि इसके सीमा निर्धारण का सवाल बहुत टेढ़ा है—तो भी यह देखते रहना जरूरी होगा कि इनके पीछे कौनसी प्रवृत्ति काम कर रही है। यदि शिक्षा व्यक्ति में एक प्रवृत्ति के रूप में अनुकूलन और नियंत्रण की भावना का विकास करती है तो निश्चय ही सारे आधुनिक ज्ञान विज्ञान का देने वाली हानि पर भी उसे मानवीय सजजनशीलता के विकास को कुण्ठित करने वाली ही मानना होगा। यदि सामाजिक मर्यादाओं और स्थापित रीतियों के प्रति व्यक्ति का अनुकूलन हर परिस्थिति में सही ही होता तब तो मानवीय चेतना का कोई विकास सम्भव ही नहीं हुआ होता और किसी तरह के मौलिक अनुसंधान की प्रेरणा समाप्त हो गयी होती। इसी प्रकार प्राकृतिक परिवेश को अपना विरोधी मानकर या उसे अपने इस्तेमाल की एक चीज समझ कर उस पर नियंत्रण स्थापित करने की कोशिश एक प्रकार की जात्मकेन्द्रित और हिंसक प्रवृत्ति है क्योंकि यह पूरे जीवन की जीवन के स्रोत की अवमानना और दमन है।

इसलिए शिक्षा प्रक्रिया का बुनियादी प्रयोजन यही हो सकता है कि वह व्यक्ति की अतर्निहित सजजनशीलता का अभिव्यक्त होने की प्रेरणा दे और उसके लिए आवश्यक गुणों का व्यक्ति में मानसिक और व्यावहारिक स्तर पर विकास करे। आधुनिक समाजों की एक बड़ी कमजारी यह है कि प्रत्येक क्षेत्र में कुछ विशिष्ट सजजनशील प्रतिभाओं के बावजूद सामान्य जीवन में सजनात्मक सुख का यह भाव मिटता जा रहा है। कम सजा नहीं, तनाव का स्रोत होता जा रहा है। समाज व्यक्ति के सजनात्मक मतोप का अनिवाय माध्यम नहीं एक विवर्णता माना जाने लगा है और प्रकृति को मनुष्य अपनी महचरी नहीं दासी बनाना चाहने लगा है। शिक्षा यदि सामान्य मनुष्य की इस सजनात्मकता की भावना को नहीं बचाती है तो वह मनुष्य का भी नहीं बचा पायेगी।

शिक्षा की सार्थकता

सभी आधुनिक समाजा म इस बात पर जोर दिया जाता है कि शिक्षा ऐसी हानी चाहिए जो व्यक्ति को किसी न किसी रोजगार के लिए तयार कर सके। इसीलिए शिक्षा की योजना या पाठ्यक्रम बनाते समय उसे रोजगारपरक बनाना आवश्यक समझा जाने लगा है। यह धारणा बढ़ती जा रही है कि जिस शिक्षा के आधार पर कोई निश्चित व्यवसाय प्राप्त न किया जा सके वह व्यर्थ है। इसीलिए शिक्षा के क्षेत्र म मानविकी से सम्बंधित विषयों को अधिकांशतः बेकार समझा जाता है क्योंकि अधिकांशतः भविष्य के व्यावसायिक जीवन म उनकी विशेष उपयोगिता प्रमाणित नहीं होती। शिक्षार्थियों में बहुत कम लोग ऐसे होते हैं जिनका व्यवसाय मानविकी के क्षेत्र के विषयों से सम्बंधित है। इसलिए कुछ शिक्षाशास्त्री यह आवश्यक मानने लगे हैं कि प्रारम्भिक और माध्यमिक स्तर की शिक्षा योजना म ही कुछ व्यवसायों का व्यावहारिक प्रशिक्षण शामिल कर लिया जाना चाहिए। वर्तमान शिक्षा प्रणाली में इसलिए विशेष प्रकार की व्यावसायिक और तकनीकी दक्षता विकसित करने वाली शिक्षा का विशेष महत्त्व स्वीकार किया जाता है। विज्ञान, तकनीकी, अभियांत्रिकी और चिकित्सा आदि की शिक्षा समाज में विशेष महत्त्व प्राप्त करती जा रही है।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि उपर्युक्त सारी शिक्षा का सामाजिक उपयोगिता की दृष्टि से भी अपना महत्त्व है और शिक्षार्थी के भावी आर्थिक जीवन की सुरक्षा भी इसमें है। लेकिन साथ ही यह सवाल भी उठ पड़ा होता है कि क्या वास्तविक और व्यापक अर्थों में इसे शिक्षा कहा जा सकता है? क्या शिक्षा का प्रयोजन किसी विषय की जानकारी दे देना या किसी तकनीकी अथवा व्यवसाय में दक्षता पदा करने तक ही सीमित है? शिक्षा यदि मस्तिष्क में प्रवेश की-व्यक्ति के सम्बृतिकरण की-प्रक्रिया है तो उसका क्षेत्र सिर्फ उपयोगी जानकारी देने तक ही सीमित नहीं समझा जा सकता। मस्तिष्क में ज्ञान के स्तर पर मूल्यबाध और आचरण के स्तर पर मूल्यनिष्ठा की महज प्रक्रिया है। जीवन में मूल्यबोध और मूल्यनिष्ठा की यह सहजता विकसित करना ही शिक्षा का प्राथमिक प्रयोजन होना चाहिए। जीवन को जी सक्ने

के लिए आवश्यक साधन जुटाने की क्षमता के साथ साथ यह भी आवश्यक है कि वह जीवन जीने के योग्य भी हो। मूल्यवाध से रहित जीवन पशुस्तर का जीवन है अतः शिक्षा—जो एक मानवीय प्रक्रिया है—अपना वास्तविक उद्देश्य तभी पूरा कर सकती है जब वह शिक्षार्थी को मानवीय मूल्यों और सभ्यता से अनुप्राणित कर सके।

स्पष्ट है कि केवल जानकारी या तकनीकी अथवा व्यावसायिक दक्षता इस प्रयोजन की मिद्धि नहीं कर सकती। जानकारी और दक्षता भी जीवन के लिए उपयोगी चीजें हैं लेकिन उनका उपयोग समाज के हित में किया जाता है अथवा उसके अहित में, यह भी उपयोग करने वाले व्यक्ति या संस्था की मूल्यदृष्टि पर निर्भर करता है। जानकारी या दक्षता मस्त्रुति का सजन नहीं करती यद्यपि उसके विकास में वे सहायक उपकरण जरूर हो सकती हैं। इसका सीरा तात्पर्य यही है कि केवल जानकारी या दक्षता देना शिक्षा के वास्तविक प्रयोजन की अवहेलना करना है।

लेकिन मूल्यबोध या मूल्यदृष्टि का सवाल बहुत उलझा हुआ मवाल है। वास्तविक माात्रमूल्य क्या है? उनकी सही अभिव्यक्ति किम प्रकार सम्भव है? य तथा इनस जुडे सभी सवाल बडे पचीदा सवाल हैं। यह सवमाय है कि शिक्षा की प्रक्रिया और उसके माात्रम से सम्प्रेषित होने वाले मूल्यों का निर्धारण सम्प्रथित जाति, वग समाज या राष्ट्र के अपने हितों या प्रवृत्तियों के अनुकूल होता है। इसलिए इस बात का बहुत सतरा रहता है कि मूल्यवाध के नाम पर शिक्षा के माात्रम से कोई व्यक्ति संस्था, वग या राष्ट्र शिक्षार्थी का अनुकूलन करने लगे। इसलिए शिक्षा की सही प्रक्रिया बही हो सकती है जो शिक्षार्थी का किही मूल्यों को सम्प्रेषित करने की बजाय उस इस योग्य बना दे कि वह मूल्यों की परख और तदनुकूल बनना अपने लिए बरण कर सके।

अधिकांश शिक्षाशास्त्रियों द्वारा अनुशासन को शिक्षा का एक प्रमुख लक्ष्य माना गया है। अनुशासन का वास्तविक अर्थ तो व्यक्ति के बिवर्ण और मूल्यों का अनुशासन ही है लेकिन सामाात्र व्यावहारिक जीवन में इसका तात्पर्य किसी न किसी सत्ता और उसके द्वारा निर्धारित मर्यादा का अनुशासन होकर रह जाता है। यह देना गया है कि सत्ता और व्यवस्था का प्रत्येक रूप किसी न किसी स्तर पर उही मूल्यों की अवहेलना करता है जिन की पुष्टि ही उसके अस्तित्व की धारित साधकता हाती है और इस गुण उद्देश्य की प्रति में शिक्षा की प्रक्रिया का सदैव अपन अनुकूल बनाने की कांक्षा की जाती है। इसलिए शिक्षा व्यवस्था में शिक्षार्थी का स्वतंत्रता तो बहुत दूर

की बात है, शिक्षक की स्वतंत्रता का भी अधिकाधिक सीमित करने के कई प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष उपाय किये जाते हैं। वतमान शिक्षा प्रणाली में इसीलिए शिक्षार्थी सीखने के लिए स्वतंत्र नहीं हाता। वह सीखने के लिए मजबूर होता है-वह सब कुछ सीखने के लिए जो उस सम्प्रदाय की व्यवस्था सिखाना चाहती है। इसीलिए, भरी राय में, शिक्षा की साथवता की एक बसौटी यह भी हानी चाहिए-खास तौर पर आधुनिक समाज में-कि वह किस हद तक शिक्षार्थी को अनुशासित होने के साथ साथ विद्रोही भी बनाती है। यदि कोई वनानिक अपने ज्ञान का उपयोग ज्ञान के अपने विकास और पूरी मानवता के कल्याण के लिए करने की बजाय किसी एक वर्ग राष्ट्र या व्यवस्था के लिए दूसरा का नष्ट करने या उह आघात पहुँचाने के उद्देश्य से करता है अथवा अपने ज्ञान को गुप्त रखता है और ज्ञान के विकास में सरकारी आदेश के कारण अमह्याग करता है तो यही मानना होगा कि विज्ञान की शिक्षा में वही नहीं बनी कोई बन्नी है। अथ विषय या क्षेत्रों की शिक्षण प्रक्रिया के चार में भी यही कहा जा सकता है। इसलिए शिक्षा की वास्तविक साथवता इसमें है कि वह न केवल शिक्षार्थी के मूल्यवाच और उसके अनुकूल आचरण करने की प्रवृत्ति को पुष्ट करे बल्कि अजाय और असत्य के विरुद्ध असह्याग और सघप की प्रवृत्ति का विकास भी करे। अजाय और उसके विरुद्ध सघप ही व्यक्ति के मूल्यगत आचरण की वास्तविक बसौटी है अत यदि शिक्षाप्रक्रिया इस आचरण का पुष्ट नहीं करती है तो वह अपने वास्तविक उद्देश्य में असफल ही बनी जायेगी।

लेकिन इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए शिक्षा प्रक्रिया का ही नहीं शिक्षा व्यवस्था का भी स्वायत्त हाना आवश्यक है। जहाँ यह आवश्यक है कि शिक्षार्थी की सीखने की स्वतंत्रता का सम्मान किया जाय वही यह भी उतना ही आवश्यक है कि इस प्रक्रिया और इसकी प्रबन्धक व्यवस्था का राज्य, पूजा सम्प्रदाय आदि सत्ता के विभिन्न प्रकारों से भी अलग रखा जाय। निश्चय ही वतमान परिस्थितियों में यह एक मुश्किल बल्कि कुछ लोगों की राय में तो असम्भव कार्य है लेकिन जिस सीमा तक हम शिक्षा प्रक्रिया को शिक्षार्थी केन्द्रित और शिक्षा व्यवस्था को सत्ता से स्वतंत्र रख पायेंगे उसी हद तक शिक्षा भी अपने वास्तविक उद्देश्य की पूर्ति की आर अग्रसर हो सकेगी।

सामाजिक आचरण और शिक्षा

शिक्षा व प्रयोजन और प्रक्रिया का लेकर विद्वानों में निरंतर विवाद होता रहा है और अद्य मामला की तरह यहाँ भी किसी सवमाय निष्पत्त तक पहुँचना सम्भव नहीं हो सका है। लेकिन यह विवाद मूलतः शिक्षा के प्रयोजन के नाम पर जीवन व प्रयोजन के बारे में होता रहा है और उसी कारण शिक्षा की प्रक्रिया का लेकर भी कोई निश्चित पद्धति विवक्षित नहीं की जा सकी है। शिक्षा के माध्यम से हम अधिकांश अपने पूर्वाग्रहों और भावनाओं का नया पीढ़ी तक सम्प्रेषित करना चाहते रहते हैं और यही आग्रह शिक्षा के प्रयाजों के प्रश्न पर मतव्य नहीं हान देते, क्योंकि कई मामलों में हमारी भावनाएँ एक दूसरे से मेल नहीं खाती और कई दफाँतों के बिल्कुल विपरीत ध्रुवों पर स्थित होती हैं। आध्यात्मिक या आदर्शवादी और भौतिकवादी दृष्टिकोणों के परस्पर विरोधी ध्रुव हैं इसलिए इनमें प्रेरित शिक्षा की अवधारणा, प्रयोजन और प्रक्रिया का भी एक दूसरे से उतना ही भिन्न होना स्वाभाविक है।

दिवक्ता यह हाती है कि शिक्षा पर विचार करते समय दोनों ही दृष्टियों के समथक जीवन की समग्रता पर विचार करने की बजाय अपनी अपनी दृष्टि के औचित्य को सिद्ध करने पर अधिक बल देते हैं और शिक्षा को जीवन के समग्र विकास के उपकरण की तरह ग्रहण करने की बजाय अपनी दृष्टि को समाज पर आरोपित करने का उपकरण बनाना चाहने लगते हैं। दूसरा पर अपने आग्रहों को आरोपित करने की प्रवृत्ति—चाहे उसके लिए बल का प्रयोग किया जाए या धारीक मनोवैज्ञानिक पद्धतियों का—सूक्ष्म स्तर पर एक अधिनायकवादी प्रवृत्ति है। अतः यह अलोकतांत्रिक ही नहीं अवज्ञानिक भी है क्योंकि यह मानवीय चेतना के विकास की दिशा और विस्तार को अपने अग्रजान की सीमाओं में बद्ध कर देना चाहती है। ज्ञान का कोई भी स्तर चेतना के समग्र और सम्पूर्ण विकास की सम्भावनाओं व सम्मुख अग्रजान और जोछा ही माना जाना चाहिए। इसीलिए यदि ज्ञान की दिशा सही है तो वह विनय की प्रवृत्ति का विकास करती है। विनय मूलतः एक वैज्ञानिक और लोकतांत्रिक प्रवृत्ति है क्योंकि यह अद्य पर अपनी धारणाओं को आरोपित करने से बचती है और उसमें अपनी ही भावनाओं के प्रति अद्य आग्रह और दूसरों की धारणाओं के

प्रति अपेक्षा या अवमानना की भावना नहीं होती—वर्तक मदा दूसरों की राय के सम्मान की प्रवृत्ति होती है। इसलिए शिक्षा को लखर किसी भी तरह का दुराग्रह अतत एक अलोकतात्रिक और इसलिए मानवविराधी दृष्टिकोण स्थापित करने का ही प्रयत्न मिद्ध होता है। बहुत से शिक्षाशास्त्री और सांस्कृतिक विचारक यदि शिक्षा और सस्कृति का किसी एक ही मस्था पर—चाह वह राज्य हो या धम या वाजार—निभर कर देने को अनुचित मानते है ता इसका एक प्रमुख कारण यही होता ह कि वे इनको किसी एक दृष्टिकोण या वग व आग्रहा का माध्यम नहीं बनन देना चाहत क्याकि वे मानवीय चेतना के विकास की सम्भावनाआ के रूपायन पर किसी तरह का एकागी दवाव डालकर उसे विकृत नहीं करना चाहते।

शिक्षा के महत्त्व का रेखांकित करत हुए अवसर यह कहा जाता है कि शिक्षा समाज का निमाण करती है, शिक्षक राष्ट्र निर्माता हाता है और शिक्षा पद्धति म परिवतन के द्वारा ही समाज म परिवतन लाया जा सकता है। य सभी ज्ञाते गलत नहीं है, लेकिन पूण सत्य नहीं है—वर्तक आशिक सत्य के रूप म भी ये प्रभावहीन हैं। जिस शिक्षा स हम समाज के पुनर्निर्माण की कामना करते है और वसा न कर सकने पर उसे दापी ठहराते है, उमके प्रयोजन और प्रक्रिया का निधारण स्वय समाज या उसकी किसी प्रतिनिधि मस्था द्वारा किया जाता है। अत यह कहना ज्यादा सही होगा कि शिक्षा समाज का वसा ही निर्माण करती है जसा समाज शिक्षा का निमाण करता है। दूसरे शब्दा म, समाज जसा बीज बोता हे वसा ही फल उसे प्राप्त होता है।

यह भी गौर करने की बात है कि शिक्षा की चर्चा करत समय हमारे मन म अधिकाशत स्कूली या विश्वविद्यालयी शिक्षा अथात् शिक्षा का एक औपचारिक स्वरूप ही रहता है। साथ ही शिक्षा की परिधि को भी हम बालक या विश्वविद्यालयी नवयुवक तक ही सीमित रखते ह। कुछ शिक्षा शास्त्री थोडा जागे बढकर परिवार को भी शिक्षा मस्था का एक प्रकार मान लेते हैं। यह सही है, लेकिन यह भी उतना ही सही है कि शिक्षाप्रक्रिया मे अब इन स्कूल या परिवार जसी मस्थाआ का केन्द्रीय महत्त्व नहीं रह गया है और वे जिस सीमा तक समाज को प्रभावित करती है उससे कही अधिक स्वय राजनीतिक सामाजिक वातावरण से प्रभावित हो रही हाती हैं। मुद्रण एवं प्रसार माध्यमा के विस्तार और प्रभाव न परिवार या स्कूल को शिक्षा के क्षेत्र मे वास्तविक अर्थों मे निम त्रक इवाई नहीं रहने दिया है। स्कूल अधिक स अधिक कुछ मामला म कुछ बुनियादी सूचनाएँ देने का माध्यम होते जा रहे हैं और परिवार भी धीरे धीर भावनात्मक और सास्कृतिक

आवश्यकता की संस्था न रहकर वही तब अपने अस्तित्व का बचापान में सफल हो रहे है जहां तब वे एक जाधिक आवश्यकता बन रह पाते हैं। पत्र पत्रिकाया, पुस्तका, रेडियो, दूरदर्शन और फिल्मों के माध्यम से सभी प्रकार की प्रवृत्तिया बिना किसी बरण प्रक्रिया के परिवार या स्कूल में भी सीधे प्रवेश करती और पारिवारिक प्रवृत्तिया या स्कूल के वातावरण पर अधिक प्रभावी होती है। दूसरे शब्दों में आधुनिक समाज में शिक्षा शिक्षक या संरक्षक से कहीं अधिक उन अमूर्त शक्तियों पर निर्भर करती है जिनकी प्रक्रिया कि-ही मानवीय भावनाया में अनुप्रेरित होन की बजाय पूर्णतया यात्रिक है। मुद्रण और प्रसार माध्यम अधिक व्यवसाय होने के कारण व्यावसायिक दृष्टिकोण से निर्देशित एवं नियंत्रित होत है। उनका उद्देश्य शिक्षापरक नहीं होता, इसलिए उनमें मानवीय उत्तरदायित्व की भावना का अभाव हाता है—यद्यपि ये माध्यम अत्यन्त ही मायम की अपेक्षा शक्ति बल से भी पूरे समाज का सर्वाधिक प्रभावित करत है।

यह भी गौरवतलव है कि इन माध्यमों में प्रत्यक्ष मानवीय सम्पर्क का अभाव रहता है क्योंकि इनका सम्प्रेषण मूलतः यात्रिक सम्प्रेषण है। जत इनसे प्रभावित हा रह व्यक्ति की चिन्ता प्रणाली पर भी इस यात्रिकता का मनावज्ञानिक प्रभाव पडना स्वाभाविक है। बडी से बडी भयंकर दुघटनाओं की खबरों को नाश की भङ्ग पर हँसी मजाक के बीच जिस तरह सुना या पढा जाता है वह संवदन प्रक्रिया पर इस यात्रिकता के प्रभाव का स्पष्ट प्रमाण है। दूसरी ओर, बिना किसी प्रत्यक्ष खतरे के प्रसार माध्यमों द्वारा प्रचारित खबरों से निर्मित एक आतंक साम्प्रदायिकता या बढत हुए अपराधों का वातावरण किसी भी ब्यक्ति का एक निरंतर तनाव में जीने के लिए बाध्य कर देता है। परिवार या स्कूल का सुरक्षित ममझा जान वाला वातावरण इन प्रवृत्तियों से सुरक्षित नहीं रह सकता। इस प्रकार सामाजिक वातावरण ही अध्यापक और संरक्षक या स्कूल और परिवार की तुलना में शिक्षा का कहीं अधिक वास्तविक माध्यम हो जाता है। बटेण्ड रसल ने कहीं कहा है कि अधिकांश बच्चे जनजाने ही अपने माता पिता और अध्यापकों के अमली विचारों को ग्रहण कर लेत है लेकिन आम तौर पर वे उनकी उन धारणाया का ग्रहण नहीं करत जिनका वे प्रचार ता करते है पर वास्तव में जा उनकी सच्ची धारणाएँ नहीं हाती। माता पिता और अध्यापक का स्थान सामाजिक वातावरण लता जा रहा है। अतः यह स्पष्ट है कि समाज द्वारा आपचारिक रूप से घोषित विचारों की प्रजाय समाज का वास्तविक आचरण शिक्षा की प्रक्रिया में केंद्रीय महत्त्व प्राप्त कर लता है।

सस्कृति का केन्द्रीकरण क्यों ?

आधुनिक प्रौद्योगिकी अनिवायत केन्द्रोत्थरण और एकाधिकारवादी प्रवृत्तियाँ का जन्म देती और उन्हें पुष्ट करती है— और स्वाभाविक है कि ये प्रवृत्तियाँ आर्थिक या राजनैतिक जीवन का ता जपनी गिरण में सती ही हैं, साथ ही जीवन का वह हर पक्ष इनमें घिसा जाता है जिसका यतिनिश्चित भी सम्बन्ध हम प्राद्योगिकी में होता है। दूसरे शब्दों में हमारे प्रभाव अभी सामाजिक स्थिति और सृष्टि प्रक्रिया अर्थात् मानवीय चेतना के विकास पर भी स्पष्ट पड़न लगन हैं और, जगत् सि जाहिर है, ये प्रभाव हमारा योछनीय या काम्य ही नहीं हात।

जीवन के अर्थपत्ता की तरह सामाजिक सम्प्रेषण के माध्यम और गति प्रसार माधना तथा प्रक्रिया पर भी हम यति आधुनिक प्रौद्योगिकी के गहरा अमर डाला है। इन माधना का एक यह असर ता प्रितुल साप ही है कि सम्प्रेषण एक जीवित मानवीय प्रक्रिया की बजाय यात्रिक प्रक्रिया का रूप लेता जा रहा है। सम्प्रेषण प्रक्रिया में निहित आत्मोयता का स्थान एक ठण्डी तटस्थता लेती जा रही है जिसका अमर मानवीय चेतना के संवेदन पर भी देखा जा सकता है। जटिल प्रौद्योगिकी वाली उपभाक्ता सृष्टि में यही मानवीय चामदी आधुनिक प्रसार साधना के लिए एक कच्चे माल की तरह हा जाती है जिस अधिक से अधिक रोचक तरीके से अपन चाहते के सम्मुख प्रस्तुत करना सचार प्रसार उद्योग की एक अनिवायता ही जाता है और पाठक भी किसी कर्णा या रगाव की भावना से कम और घटनाक्रम में एक प्रचार की कथा रुचि या अधिक से अधिक अपने को तथ्या के चार में 'अपडू-डट बनाये रखने की इच्छा से इस प्रकार की प्रस्तुतियाँ में अधिक रुचि लेते हैं। हजारों लागा के मरन या मार डाले जाने और उन्हें असह्य यत्रणाएँ दिय जाने की सवरा पर जिना किसी आतरिक पीडा के चर्चा किय जाना एक आम प्रवृत्ति होती जा रही है। यदि कभी कोई पीडा उभरती भी है ता साथ ही एक अमहायता का भाव भी घेर लेता है, क्याकि घटनाआ की दूरी और व्यापकता के कारण यह पीडा किसी तरह का सक्रिय रूप ग्रहण नहीं कर सकती।

द्ग प्रसार बड़ी घटनाओं के प्रति जहाँ एक रिस्म की उदासीनता और कभी कभी असहायता का भाव व्यक्ति के स्वाभाविक विकास को कुण्ठित करता है, वही प्रसार माध्यमों की केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति उस अपन तात्कालिक और स्थानीय परिवेश से भी गूँथ देती है। य प्रसार माध्यम अपनी सीमाओं और विवशताओं के कारण स्थानीय परिवेश और समस्याओं की कोई जानकारी अपन श्रांति पाठकों को नहीं दे सकत। पाठकों या श्रांतों के मानसिक जगत को भी बड़ी समस्याएँ घेर ही रहती हैं और आर्थिक राजनतिक जीवन के केन्द्रीकरण की वजह से वह यही मानकर चलता है कि स्थानीय समस्याओं का समाधान भी केवल केन्द्रीय स्तर पर ही हो सकता है। यही कारण है कि सामाजिक अत्याय आर्थिक शापण और राजनतिक प्रशासनिक दमन उत्पीडन के निराकरण के लिए व्यक्ति या स्थानीय पहल करने की बजाय केन्द्रीय स्तर के मगठनों और नेताओं की जार देला जाना है। तय है कि यह प्रवृत्ति व्यक्ति असहायता के भाव का ओर तीला करती है। यह बड़ी जासानी से देगा जा सकता है कि जो व्यक्ति या समाज जितने बड़े प्रसार साधन का उपभोक्ता होता है वह स्थानीय परिवेश और समस्याओं के साथ उतना ही कम जीवित रिश्ता रख पाता है। साथ ही यह भी सही है कि जो व्यक्ति या मगठन प्रसार साधनों पर जितना कम प्रभाव रखता है, वह अपन को उतना ही असहाय और विफल अनुभव करता है। सत्ता के सभी प्रकारों पर किसी न किसी प्रकार का लोक नियंत्रण आज की महती आवश्यकता है, लेकिन यदि निजी स्तर पर व्यक्ति और सामूहिक स्तर पर स्थानीय मगठन और समाज असमथता का अहसास करने लगे तो निश्चय ही इसे मानवीय विकास यात्रा का एक विकार ही मानना होगा।

इस प्रौद्योगिकी आश्रित प्रसार व्यवस्था और सम्प्रेषण प्रणिया का एक और गहरा असर पडता है जो किसी भी तरह कम चिन्ताजनक नहीं है। सांस्कृतिक विकास का सजनात्मक पक्ष भी इस प्रौद्योगिकी के दूषित प्रभावों या विकारों से मुक्त नहीं है। कोई भी समाज सही मानों में सांस्कृतिक तभी होता है जब वह अपना सामा्य दान दिन जीवन में भी अपने संस्कृति से रचनात्मक स्तर पर जुडता है—उसके बिना सांस्कृतिक आदर्शों की सद्भावितक मायता या सम्मान उस समाज की आकाशाओं का तो परिचय देते हैं लेकिन उन आकाशाओं और वास्तविक जीवन की दूरी या भेद अनिवायत एक सांस्कृतिक द्विभाजन का जन्म देता है। कला और साहित्य सांस्कृतिक चेतना का रचनात्मक अनुभूति पक्ष है। लेकिन यह पक्ष पूर्णरूपेण साथक और विकसित तभी माना जा सकता है जब यह रचनात्मक अनुभूति कुछ व्यक्तियों या विशेषणों तक सीमित न रहकर समग्र समाज में हर स्तर पर व्याप जाय। प्रसार साधनों की प्रौद्योगिकी आश्रित और केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति न इन

सांस्कृतिक प्रवृत्तियाँ के साथ हमारा रिश्ता रचनात्मक नहीं रहन दिया है। कलाएँ और साहित्य धीरे धीरे विशेषज्ञों की सम्पत्ति बनते जा रहे हैं। सामाजिक स्तर पर उनके साथ समाज का रिश्ता उपभोक्ता का अधिक होता जा रहा है और रचनात्मक कम। इन क्षेत्रों के समय व्यक्तियों और विशेषज्ञों की उपलब्धियों तक इन प्रसार-साधनों के जरिए हर व्यक्ति की पहुँच हो सकती है जो शुभ है। लेकिन इसका एक उपप्रभाव यह भी हुआ है कि हम न केवल स्थानीय प्रतिभाओं की अवहलना करने लगे हैं, बल्कि निजी स्तर पर इस प्रकार की सजनात्मक अनुभूति के माग भी हमारे लिए रूढ़ होने लगे हैं। प्रसार-साधनों के माध्यम से बड़ी उपलब्धियों का हम पर छाया हुआ सांस्कृतिक जातक इसका कारण है। कला और साहित्य सदैव विशेषीकृत ही नहीं होते क्योंकि वे बुनियादी तौर कोई पेशा नहीं है। इन क्षेत्रों की बड़ी उपलब्धियाँ किसी समाज की सांस्कृतिक चेतना के विकास की सम्भावनाओं को उजागर करती हैं लेकिन ये सम्भावनाएँ पूरे समाज की चेतना तक नहीं बनती हैं जब इनके साथ समाज का रचनात्मक रिश्ता हा, उपभोक्ता का नहीं। दस बीस अच्छे वैज्ञानिक पदों से या आधुनिक उपकरणों के प्रयोग से ही कोई समाज वैज्ञानिक प्रवृत्ति का समाज नहीं बहला सकता। इसके लिए पूरे समाज के आचरण में अंधविश्वासों का निराकरण और विवेकमूलक चिंतन पद्धति का प्रतिबिम्बित होना आवश्यक है। वैज्ञानिकता के साथ किसी समाज का यही रचनात्मक रिश्ता हो सकता है। इसी प्रकार दस-बीस बड़े कलाकारों या साहित्यकारों की उपस्थिति या इनकी रचनाओं का व्यापक स्तर पर उपलब्ध होना ही किसी समाज को एक सांस्कृतिक समाज नहीं प्रमाणित करता। इसके लिए आवश्यक है कि समाज में हर स्तर पर कला और साहित्य के प्रति एक रचनात्मक सन्निय लगाव विकसित हो। मैं सिर्फ सन्निय लगाव की माग कर रहा हूँ दक्षता या विशेषज्ञता की नहीं। अभी तो हालत यह है कि हम न केवल स्वयं गुनगुनाने, नाचने या टूटे फूटे छंद रचने और उन्हें अपने निजी परिवेश में सम्प्रेषित करने में सकोच अनुभव करते हैं, बल्कि विभिन्न कलात्मक प्रस्तुतियों के बारे में भी अपनी पसंद और अपने निष्पत्ति की वजाय प्रसार साधनों की राय पर निर्भर करते हैं। यह केन्द्रीकरण, यह विशेषज्ञता संस्कृति को भी एक उपभोग की वस्तु बनाती है उसे हमारी दैनिक रचनात्मक अनुभूति नहीं रहने देती और कोई भी समाज इसका बिना निश्चित ही बड़ी उपलब्धियों के माध्यम से उजागर हो रही सांस्कृतिक सम्भावनाओं को आत्मसात् नहीं कर सकता। इसके लिए स्थानीय परिवेश से जुड़ाव के साथ-साथ सम्प्रेषण तथा प्रसार की सरल तकनीक और विकेंद्रीकृत व्यवस्था ही कारगर उपाय है।

संस्कृति के अन्तर्विरोध भारतीय सन्दर्भ

संस्कृति की भिन्न भिन्न परिभाषाएँ और व्याख्याएँ की जाती रही हैं और इस बात को लेकर भी काफी विवाद हाता रहा है कि उस की प्रक्रिया का निर्धारण किस प्रकार होना है। लेकिन इस सार विचार विमर्श में एक बात सामान्य तौर पर उभर कर आती रही है कि उसका सम्बन्ध मूलतः मनुष्य की चेतना के संस्कार से है और सांस्कृतिक विकास का तात्पर्य मानवीय चेतना का विकास ही है। संस्कृति का इतिहास से जोड़कर इसीलिए देखा जाता रहा है कि उस का अध्ययन मनुष्य की चेतना के आज तक के विकास का अध्ययन है और उसी में से उसके भविष्यत् विकास की सम्भावनाएँ उजागर होती हैं। लेकिन यह अध्ययन भी तभी सागोपाग माना जा सकता है जब हमें उस लक्ष्य या मजिल का भी ज्ञान हो जिस आर यह विकास यात्रा उन्मुख है क्योंकि यात्रा का मूल पैरणा के आधार पर ही यात्रा की प्रक्रिया भी तय होती है। इसका तात्पर्य यहाँ हुआ कि किसी भी संस्कृति की प्रकृति और स्वरूप का निर्धारण वे आदर्श या मूल्य करते हैं जिनकी सिद्धि में ही कोई समाज अपनी साथकता स्वीकार करता है। संस्कृति को इसलिए मूल्य दृष्टि कहा जाता है क्योंकि उन चरम मूल्यों के अजन की प्रक्रिया ही सांस्कृतिक प्रक्रिया है।

शायद इसी कारण बहुत से विचारक संस्कृति का दायरा मूल्यों के धारणात्मक स्तर तक ही सीमित रखते हैं और उनका जन्म की सामाजिक व्यक्तिगत प्रक्रिया तथा सामान्य उपयोगिता की अन्य बातों को उससे अलग कर देते हैं। उस तरह की उपयोगिता के क्षेत्र का वे सम्यता के दायरे में रखते हैं और इस प्रकार संस्कृति और सम्यता के बीच एक विभाजक रेखा खींच देते हैं। ऐसी स्थिति में संस्कृति सिर्फ मानसिक वस्तु रह जाती है और अन्य सारा भौतिक सामाजिक जीवन सम्यता के क्षेत्र के अंतर्गत समझ लिया जाता है। यह विभाजन विश्लेषण की सुविधा के लिए तो एक हद तक उपयोगी हो सकता है लेकिन इसका आत्यंतिक और प्रक्रियागत महत्त्व नहीं है। इस विभाजन को आत्यंतिक मान लेने के भ्रम की वजह से ही इतिहासकार संस्कृति का अध्ययन करते हुए अपना का धर्म दर्शन, कला और साहित्य तक ही सीमित

रखते हैं और अन्ध सारे जीवन को उसके क्षेत्र से बाहर मान लेते हैं। इस प्रकार मस्कृति का क्षेत्र सिर्फ मानसिक व्यापार तक ही सीमित रह जाता है और उम का यथाय जीवन से कोई रिश्ता नहीं स्थापित होता। विचार और जाचार में एक दुर्निवार असंगति विकसित हो जाती है।

इस भ्रामक दृष्टि का ही यह परिणाम हुआ है कि दुनिया के आततायी, साम्राज्यवादी और शोषक समाज भी अपने को सुमस्कृत और सम्य मानते रहते हैं। हम केवल अपने को इसलिए सम्य और सुस्कृत नहीं कह सकते कि हमने मनुष्य के दमन और उमके सहार के कुछ ऐसे सूक्ष्म उपाय विकसित कर लिये हैं जो आदिम या जगली समाज के पास नहीं थे। लेकिन ऐसे समाजों का अपने को सुसस्कृत मानना भी बाई सचेत ढंग तो नहीं कहा जा सकता क्योंकि उनकी दृष्टि ही भ्रामक रही है—जधिक में जधिक यही कहा जा सकता है कि इस भ्रामक दृष्टि से मिलने वाले तात्कालिक भौतिक लाभ ने भ्रम को पहचानने की प्रेरणा नहीं विकसित होने दी। इसी कारण जब कोई साम्राज्यवादी या सामाजिक अन्धता में ग्रस्त समाज माहित्य और कला का अपने यहां विकास होत देखाता है और उसके लिए आवश्यक भौतिक सुविधाएँ भी जुटाने में सक्षम होता है तो अपने को सुमस्कृत मानने में उसे कोई अनौचित्य नहीं दीगता। यत्र कौशल तथा अन्ध उपयोगितापरक ज्ञान और व्यवस्था के विकास की वजह से सम्यता वह हाता ही है। ऐसे समाजों को यह अंतर्विरोध समझ में नहीं आता—यदि जाता भी है तो एक उपेक्षित अल्पसंख्या को ही—कि शोषण, दमन, विस्तारवादी या एकाधिकारवादी प्रवृत्ति और युद्ध के द्वारा उठोने उन दुनियादी मानव मूल्यों और आदर्शों को ही आहत किया है जो उनकी सुस्कृति की मूल निर्धारक प्रेरणाएँ हैं और इसलिए ज्ञान विज्ञान और कला माहित्य के सारे विकास और आर्थिक सम्पन्नता के बावजूद उनका जाचरण वास्तविक अर्थों में सुस्कृतिक जाचरण नहीं है, कि जिसे वे सुस्कृति या सम्यता मानकर अपनी उपलब्धियाँ पर गव कर रहे हैं वह कोई जीवित प्रेरणा नहीं बल्कि कृत्रिम सजावट भर रह गयी है। वे नहीं समझ पाते कि मस्कृति जीवित जाचरण है, ड्राइगल्म, पुस्तकालय या अजायबघरा को सजावट नहीं कि उनकी मानवीय चेतना के सजनात्मक विकास की यात्रा प्राकृतिक भटवादी की गिरार हो रही है।

अतः मस्कृति के बार में किसी भी विचार विमर्श के पूव यह समझ लेना जरूरी है कि मस्कृति केवल मूल्य दृष्टि ही नहीं मूल्यनिष्ठा भी है। यह केवल विचार नहीं, विश्वास और जाचरण भी है। चेतना के विकास का अथ विचार का ही नहीं, अनुभूति का विकास भी है। मनुष्य एक अनुभवशील प्राणी है अतः

जब तब उसके विचार, उसके जीवन मूल्य उतारना दादिन अनुभव नहीं बन जाते तब तब मस्त्रुति की प्रत्रिया अधूरी रह जाती और इगलल अतविराध पूण भी हा जाती है । इसललल मस्त्रुति व्यवहारत मम्मता का बल्लन पूरे जीवन का ही अपनो दायर म ले लेती है । यदल जीवा तलही मूल्यो की आर उमुग और उनसे अनुप्राणलत है तो उसके हर पध म उही मूल्यो की अनुप्रेरणा प्रतलत्रलम्वलत होनी चाहलल । सस्त्रुतल सम्पूण जीवन के गुणात्मन उत्पण ती प्रत्रिया है । कलसी भी जातल की मूल्य दृषुत, उमकी आम्म्याएँ और वलश्वाम उमकी प्रत्रिया और म्वरूप का नलधररण करते है । इन आस्थओ और वलश्वसओ का एण परम या साध्य रूप होता है और दूसरा सापेण और साधनात्मक रूप । आवश्यक यह है कल इन दाना रूपा म आतरलन और जहाँ तन मम्मभव हे बाह्य सगतल भी हा और साध्य रूप माधनात्मन रूप म भी वरावर प्रतलत्रलम्वलत हाता रह । इसललल मँ सस्त्रुतल और मम्मता म प्रत्रियागत या आत्यतलक भेद नहीं करता बलल स्वय का उन वलचारका से सहमत पाता हँ जो मम्मता को सस्त्रुतल का साधनात्मक रूप मानते है । हमारी सामाजलक व्यवस्था और आचरण यदल उन चरम मूल्यो और वलश्वसओ को प्रतलवलम्वलत तही करते जो हमारी सस्त्रुतल की केद्रीय प्रेरणा हँ तो यही मानना होगा कल सस्त्रुतल एक समग्र स्वरूप ग्रहण तही कर सकी है—बलक वह एक दुवलभाजलत सस्त्रुतल है कलसना अथ होता है कल हमारा मन दुवलभाजलत मन है, अत म्गण मन है । इस दुवलभाजन का ही मँ सस्त्रुतल ना अतविराध कहता हँ । भारतीय वेदात परम्परा म सत्य को तीन कोटलया बतायी गयी हँ— पारमार्थलक सत्य, व्यावहारलक सत्य और प्रातलभासलक सत्य । लेकलन यदल हमारी दृषुत प्रातलभासलन और व्यावहारलक प्रकार के सत्यो की पृष्ठभूमल म पारमार्थलक सत्य का नहीं देख पाती तो वह नलश्चय ही अधूरी या दुवलभाजलत दृषुत है । दुवलभाजलत दृषुत दुवलभाजलत सस्त्रुतल का ही वलकास कर पाती है ।

सस्त्रुतल मूल्य दृषुत मूल्यनलषुटा होने के साथ साथ मूल्य को र्जलत करन की प्रत्रिया भी है । अत इस ऐतलहासलक प्रत्रिया म वलभलन भौगोललक मानवीय और जाथलक कारणओ से कई बार ऐसे अतविराध वलकसलत हा सकते हँ, लेकलन सस्त्रुतल की जीवतता या सजनशीलता का एक लक्षण यह भी है कल वह नलरतर इन अतवलरोधओ की पहचान करती रहती है । मनुष्य एक केतन सत्ता है अत उसम यह क्षमता है कल वह इन अतवलरोधओ का समथकर उनके समाहार की दलशा म सचेष्ट हो सकता है । इसके वलना सस्त्रुतल सडने लगती है और मर जाती है । सस्त्रुतल जीवत हाती है जीवाश्म नहीं । यदल जाज हम जपनी बीमारी को समझने की कोशलश कर रह हँ तो यह हमारी स्वास्थ्य चेष्टा का हमारी जीवेपणा ना एक प्रमाण है ।

किसी भी सस्कृतिके वैद्रीय प्रेरक तत्त्व या मूलभाव की पहचान का एक स्रोत उसकी सृष्टि परिवर्तना है। आदिम स्तर से लेकर सम्यतम स्तर तक विभिन्न समाजा में जगत् की सृष्टि को लेकर अपनी अलग अलग परिवर्तनाएँ विकसित हुई हैं और उन समाजा की जीवन दृष्टि और जीवनयापन की पद्धति पर इन परिवर्तनाओं का निर्धारक प्रभाव रहता है। सृष्टि किस उद्देश्य से रची गयी है? इस प्रश्न का उत्तर ही यह तय करता है कि मनुष्य के जीवन का प्रयोजन क्या है और उसे अपना जीवन कैसे जीना चाहिए। सृष्टि रचना का उद्देश्य ही निजी स्तर पर व्यक्ति और सामुदायिक स्तर पर पूरे सामाजिक जीवन का उद्देश्य बन जाता है क्योंकि उसी उद्देश्य और प्रक्रिया के साथ अपने को जोड़ देकर वह किसी दली उद्देश्य अथवा बृहत्तर जीवन और उसकी प्रक्रिया से अपने को जोड़ देता है। आधुनिक विचारधाराओं में भी तो इतिहास की प्रक्रिया व दिशा को पहचान कर अपने को उसके साथ कर देना ही वैज्ञानिक जीवन पद्धति और प्रगतिशीलता माना गया है। इसी प्रकार परम्परागत समाजों में सृष्टि की परिवर्तना में निहित उद्देश्य के साथ अपने को निष्ठापूर्वक एवं आचरणगत स्तर पर जोड़ देना ही जीवन के वास्तविक उद्देश्य की उपलब्धि की ओर उमुख होना माना जाता था। जब हम यह जान लेते हैं कि यह मसार, यह जीवन किस प्रयोजन से अस्तित्व में आया, तब हम यह भी जान लेते हैं कि क्या करन में हमारे अस्तित्व की मायकता है और तब यह आवश्यक हो जाता है कि न केवल हमारा व्यक्तिगत जीवन बल्कि सामाजिक आर्थिक मस्थाओं और प्रक्रियाओं की सगति भी इस मूल वैद्रीय भाव या चरम मूल्य से हो। वही व्यवस्था वास्तविक अर्थों में मायक वही जा सकती है जो हमारे इस प्रकार निर्दिष्ट मूल उद्देश्य की सिद्धि के लिए उचित वातावरण एवं सुविधाएँ पान करे और विचार एवं प्रक्रिया के हर स्तर पर उसमें सहायक हो। यही चरम मूल्य और सापक्ष मूल्य की सगति, सस्कृति और सम्यता की एकाविति और व्यावहारिक सत्य में पारमार्थिक सत्य का प्रतिबिम्बन है।

भारतीय समाज में व्यापक स्तर पर स्वीकृत निर्गुण ब्रह्मवादी और सगुण-ईश्वरवादी दोनों ही प्रकार की सृष्टि की परिवर्तनाओं में यह स्पष्ट है कि सृष्टि एक परम चेतना का सजन है और यह सजन उसने अपने को जानने के आनन्द के प्रयाजन से किया है। परम चेतना निर्वैयक्तिक रूप में ब्राह्मण अथवा ब्रह्म बनी गयी है और व्यक्तिगत रूप में ईश्वर। ईश्वरवादी परिवर्तना में सृष्टि ईश्वर की लीला है जिसके माध्यम में वह अपने अस्तित्व के अनुभव का आनन्द लेता है। इस परिवर्तना को मान लेने पर मानवी जीवन का उद्देश्य यही हो जाता है कि वह जीवन को इसी लीलाभाव में ले क्योंकि तभी

वह ईश्वर के उद्देश्य में सहायक हो सकता है। सब कुछ ईश्वर द्वारा रचा गया है अतः सब कुछ ब्रह्म रूप से भिन्न होने पर भी एक ही ईश्वरीय तत्त्व से अनुप्राणित है। अपने में निहित इस ईश्वरीय तत्त्व की अनुभूति ही जीवन का उद्देश्य है यही अपने को जानने का आनन्द है जिसके लिए यह लीला रची गयी है।

इसी तरह निर्गुण ब्रह्मवादी विचारधारा में सृष्टि का अव्यक्त परम चेतना की अभिव्यक्ति माना गया है। इसी परिवर्तन का पूरा विकास वेदात् की जड़तवादी चिन्ता धारा में हुआ। इस सिद्धांत के अनुसार परम सत्ता का यह स्वभाव है कि वह अपने को भिन्न भिन्न रूपा में अभिव्यक्त करती रहती है। अतः मनुष्य और सभी सृष्टि इसी परम चेतना या ब्रह्म की अभिव्यक्ति हैं। इसलिए सभी आत्माओं और परमात्मा में तात्त्विक एकरता है क्योंकि आत्मा परमात्मा का ही अंश है। इस कारण सृष्टि रचना का जो उद्देश्य परम सत्ता या चेतना का है वही व्यक्ति में निहित आत्मा का हो जाता है। ब्रह्म स्वयं के वास्तविक दर्शन के लिए अपने को जगत् के रूप में अभिव्यक्त करता है। आत्माभिव्यक्ति का उद्देश्य आत्मावर्षण और आत्मानुभूति है। यह ब्रह्म का सहज स्वभाव है।

इसलिए इन सृष्टि परिवर्तन का आधार पर यह आत्मानुभूति ही भारतीय ससृष्टि का मूल प्रेरक भाव है आत्मा का अवर्षण और उसके बोध का अनुभूति का आनन्द। आत्मा में प्रवृत्ति के माध्यम से जीवन में प्रवृत्त होती है और अपने वास्तविक स्वरूप को पहचान नहीं पाती अज्ञान के अधकार में भटकती रहती है। आत्मा का वास्तविक बाध अर्थात् जड़त की अनुभूति ही माधु या मुक्ति की स्थिति है जिसे चरम पुण्याय अर्थात् जीवन का चरम मूल्य माना गया है। ऐसा लगता है कि चार पुरुषार्थों में अर्थ और काम व्यावहारिक मूल्य है तथा मोक्ष पारमार्थिक मूल्य धर्म इन को जन्त प्रथित करने वाला मूल्य या प्रथिया है। उसी कारण यह सम्भव हो पाता है कि पार्थिव या अस्वीकार न करते हुए उसे ही परम आध्यात्मिक उपलब्धि के माधु के रूप में विकसित किया जा सके। इसीलिए इस समाज का ही आध्यात्मिक मुक्ति का म्यान माना है मायायुक्त समाज। स्वयं परमराजाय का कथन है कि सम्पूर्ण ब्रह्माण्डिय प्रथिया का लक्ष्य आध्यात्मिक अनुभव-अवगति-ही है जगत् सर्वाप्रवृत्ति अवगतिनिष्ठा अवगत्यवमानव। अर्थात् ब्रह्मण्येयम् दाना की प्राप्ति हानी है यथा अमृत्यपिभ्येयसिद्धि म धर्म।

अतः प्रसार भारतीय ससृष्टि में मानवजीवन का चरम मूल्य आत्म के वास्तविक स्वरूप का बोध-आत्मान विधि स्वीकार किया गया और समाज के

इस गिद सस्कृति के स्वरूप, सगठन और प्रक्रिया का विवास हुआ। आत्म की प्राप्ति को चरम मूल्य के रूप में स्वीकार किया गया और सारी समाज व्यवस्था को इस तरह विकसित करने की कोशिश की गयी कि वह इस चरम मूल्य की सिद्धि में हर स्तर पर सहायक हो सके। इसीलिए भारतीय परम्परा में व्यवस्था को भी धर्म कहा गया। जिस प्रकार ऋत सम्पूर्ण सृष्टि का आधार माना गया इसी प्रकार धर्म सम्पूर्ण समाज रचना का। प्राचीन साहित्य में मूल्य और सस्कृति की चर्चा नहीं है, वहाँ सदैव धर्म की बात की गयी है—यद्यपि उम का तात्पर्य सदा वही है बल्कि उससे भी कुछ बृहत्तर है जो हम आज सस्कृति या मूल्य का मानते हैं। धर्म दृष्टि या धर्म निष्ठा का वही अर्थ और महत्त्व है जो आज की भाषा में मूल्य दृष्टि या मूल्य निष्ठा का है—धर्म का अर्थ किसी पक्ष या सम्प्रदाय से नहीं बल्कि एक जीवन-दशत और जीवन प्रक्रिया से है।

आप सोच रहे हो सकते हैं कि यहाँ तक के विश्लेषण में तो किसी तरह के सांस्कृतिक अंतर्विरोध की बात ही नहीं है, बल्कि इस विवेचन के द्वारा तो एक बुनियादी ऐक्य पर ही अधिक बल दिया गया है। अधिक से अधिक आपत्ति किसी को हो सकती है तो यही कि वह आत्म के बोध को—और स्मरण रहे कि स्वतंत्रता उसी का सामाजिक प्रतिबिम्ब है—एक चरम मूल्य के रूप में मानने को तैयार न हो। किसी को भी ऐसा सोचने और उसके अनुरूप आचरण करने का अधिकार है लेकिन इससे यह तथ्य नहीं झुठलाया जा सकता कि जिस हम भारतीय सस्कृति कहते हैं उसका मूल प्रेरक भाव यही रहा। यह भाव आज भी प्रासंगिक है या नहीं, यह एक अलग चर्चा का विषय हो सकता है। अभी तो हमारे लिये यह रखना जरूरी है कि जिस मूल्य का भारतीय सस्कृति या धर्म की केन्द्रीय प्रेरणा के रूप में स्वीकार किया गया, उसके अनुरूप सस्कृति के समग्र स्वरूप का, उसके विभिन्न उपादानों का, उसके साधनात्मक स्वरूप का विकास हुआ या नहीं अर्थात् हमें यह देना होगा कि किम हृदय तक भारतीय समाज व्यवस्था में व्यक्ति और सामाजिक जीवन इसी मूल प्रेरणा के अनुरूप विकसित हो सका अथवा उसमें और मूल प्रेरणा में, साधनात्मक मूल्य और चरम मूल्य में, व्यावहारिक सत्य और पारमाधिक सत्य में कोई विषयव्योम्य द्विभाजन तो नहीं हो गया।

मेरी समस्या यही से गुरु होती है। 'सत्य सत्य नहीं है, यदि वह अपने ममस्त विधान में विमुक्त आत्मचेतना के सकेतो की अभिव्यक्ति न करे।' भारतीय सस्कृति की इस केन्द्रीय प्रेरणा—आत्मान्वेषण, आत्मानुभूति और आत्ममज्जन से पूर्ण सहमत हात हुए भी मैं उन सामाजिक विश्वासा और व्यवस्थाओं से

वह ईश्वर के उद्देश्य में सहायक ही सचता है। मत्र कुछ ईश्वर द्वारा रचा गया है अतः सत्र कुछ वाह्य रूप से भिन्न होने पर भी एत ही ईश्वरीय तत्त्व में अनुप्राणित है। अपने में निहित इस ईश्वरीय तत्त्व की अनुभूति ही जीवन का उद्देश्य है यही अपने को जानने का आनन्द है जिसके लिए यह जीना रचा गया है।

इसी तरह निगुण ब्रह्मवादी विचारधारा में सृष्टि का अयुक्त परम चेतना की अभिव्यक्ति माना गया है। इसी परिवर्तन का पूरा विकास वेदात्त की अद्वैतवादी चिन्ता धारा में हुआ। इस सिद्धांत के अनुसार परम सत्ता का यह स्वभाव है कि वह अपने को भिन्न भिन्न रूपों में अभिव्यक्त करता रहती है। अतः मनुष्य और समूची सृष्टि इसी परम चेतना या ब्रह्म की अभिव्यक्ति है। इसीलिए सभी आत्माओं और परमात्मा में तात्त्विक एकता है क्योंकि आत्मा परमात्मा का ही अंश है। इस कारण सृष्टि रचना का जो उद्देश्य परम सत्ता या चेतना का है वही व्यक्ति में निहित आत्मा का हो जाना है। ब्रह्म स्वयं के वास्तविक दर्शन के लिए अपने को जगत् के रूप में अभिव्यक्त करता है। आत्मा-अभिव्यक्ति का उद्देश्य आत्मा-वेपण और आत्मानुभूति है। यह ब्रह्म का सहज स्वभाव है।

इसलिए इन सृष्टि परिवर्तनों के आधार पर यह आत्मानुभूति ही भारतीय संस्कृति का मूल प्रेरक भाव है आत्मा का अवेपण और उसका बोध का अनुभूति का आनन्द। आत्मा का प्रवृत्ति के माध्यम से जीवन में प्रवृत्त होती है और अपने वास्तविक स्वरूप की पहचान न होने पर अज्ञान के अधरार में भटकती रहती है। आत्मा का वास्तविक बाध अर्थात् अद्वैत की अनुभूति ही मोक्ष या मुक्ति की स्थिति है जिसे चरम पुण्याथ अर्थात् जीवन का चरम मूल्य माना गया है। ऐसा लगता है कि चार पुरुषार्थों में अर्थ और काम व्यावहारिक सत्य है तथा मोक्ष पारमार्थिक सत्य, धर्म इन को अतः प्रवृत्त करने वाला सून या प्रणिया है। उन्हीं के कारण यह सम्भव हो पाता है कि पापियों का अस्वीकार न करते हुए उन्हीं ही परम आध्यात्मिक उपलब्धि के साधन के रूप में विकसित किया जा सके। इसीलिए इस प्रकार का ही आध्यात्मिक मुक्ति का स्थान माना है मोक्ष या परम सत्ता। स्वयं-व्यवस्था का बंधन है कि सम्पूर्ण ब्रह्माण्डीय प्रक्रिया का उच्च आध्यात्मिक अनुभव-अवगति-ही है जगत् सर्वाप्रवृत्ति अवगतिनिष्ठा अवगत्यवमानव। अतः ही वास्तविक सून में धर्म उन्हीं का कहा गया है जिसमें अयुद्ध और निधेय दाना की प्राप्ति होती है यतो अयुद्धनिधेयमिद्धि म धर्म।

इस प्रकार भारतीय संस्कृति में मानवजीवन का चरम मूल्य आम व वास्तविक स्वरूप का बोध-आमान विधि स्वाकार किया गया और समा के

शूद्र, वश्य और क्षत्रिय को मार डालना उपपातक माना है, और उसके लिए जो प्रायश्चित्त एवं दण्ड की व्यवस्था बतायी गयी है, उससे स्पष्ट है कि शूद्र जीवन का महत्त्व बिल्कुल ही नगण्य सा था। क्षत्रिय को मारने पर प्रायश्चित्त या छ वष का ब्रह्मचर्य, 1000 गायो एवं एक बल का दान। वश्य को मारने पर तीन वष का ब्रह्मचर्य, 100 गायो एवं एक बल का दान किन्तु शूद्र को मारने पर प्रायश्चित्त था केवल एवं वष का ब्रह्मचर्य एवं 10 गायो और एक बल का दान। यही बात गौतम (22/14-36) मनु (11/126 30) एवं याज्ञवल्क्य (3/366 67) में भी पायी गयी है। आपस्तम्ब (1/9/25-14 एवं 1/9/26/1) ने तो यहाँ तक कहा है कि शूद्र को मार डालने पर इतना ही पातक लगता है कि जितना कि एक कौआ, गिरगिट, मोर, चण्डवाक, मराल, मेढक, नेवला, कुत्ता आदि को मार डालने से होता है। (मनु 11/131) स्तर के अनुसार प्रत्येक कम में इसी प्रकार का भेद किया गया है।

यह आश्चर्यजनक लगता है कि शकराचार्य एवं रामानुजाचार्य जैसे महान् अद्वैतवादी दार्शनिकों के काल में वण व्यवस्था एक कठोरतम जाति व्यवस्था के रूप में विकसित हो गयी थी। अरब यात्री अलबरूनी ने तत्कालीन भारतीय समाज की कठोरता और जड़ता का अंशें ग्योल देने वाला वर्णन किया है। अधिकांश दुःखपूर्ण यह था कि इन महान् अद्वैतवादियों ने भी 'जन्म' और 'रक्त' पर आधारित वर्ण व्यवस्था को न केवल किसी प्रकार की चुनौती नहीं दी बल्कि उसे अपना पूरा समयन दिया। ऐसा क्यों है? सामाजिक स्तर पर इस तरह के विभाजन के द्वारा हम किस तरह के अद्वैत की पुष्टि करते हैं? यदि अद्वैत हमारा लक्ष्य है तो इस तरह के भेद पर आत्यंतिक जोर क्यों है? यह स्मरणीय है कि यह भेद केवल सामाजिक कम का नहीं बल्कि आत्यंतिक भेद है क्योंकि वर्णधर्म के उच्चावचक्रम में ब्राह्मण को सर्वोत्तम और शूद्र को निम्नतम बताया गया है—बल्कि शूद्र का तो एकमात्र कर्तव्य ही यह है कि वह अन्य तीन वर्णों की सेवा करे।

कुछ विद्वानों के अनुसार वर्ण व्यवस्था बाह्य स्तर पर तो समानता या अद्वैत की भावना से अलग दीख सकती है लेकिन वस्तुतः उसकी एक आंतरिक समरति है क्योंकि वह कमजोर और पुनर्जन्म के सिद्धांतों पर आधारित है। आत्मा नित्य है जो देहांतर के द्वारा पुनर्जन्म लेती रहती है और उसके वर्तमान जन्म का निर्धारण उसके पूर्वजन्म के अनुसार होता है। यह सिद्धांत निश्चय ही आध्यात्मिक चिन्तन के क्षेत्र में मानवीय स्वातंत्र्य के सिद्धांत को गौरव देता है क्योंकि यह मनुष्य को कम की स्वतंत्रता प्रदान करता और उसे

सहमत नहीं हो पाता हूँ जिनांग विकास उपरिनिदिष्ट उद्देश्य की सिद्धि के प्रयोजन से किया गया। मुझे भारतीय संस्कृति के साध्य रूप और साधनात्मक रूप के बीच तब गहरा अतिविरोध दीप्यता है जमे दानो एक केन्द्र से नहीं निमृत् होते या मिलते बल्कि दो अलग केन्द्रों से समांतर रेखाओं की तरह चलते हैं।

यह बहुत विचित्र लगता है कि जिस संस्कृति या धर्म ने पारमार्थिक सत्य या चरम मूल्य के रूप में अद्वैत की अनुभूति की—वर्षा में वही विद्युत् आत्मा की वास्तविक अनुभूति है—प्रतिष्ठा दी, उसी ने व्यावहारिक सत्य या साधनात्मक मूल्य के रूप में वण व्यवस्था जसी स्तरभेदवादी व्यवस्था को जन्म दिया। व्यावहारिक सत्य के रूप में धर्म का एक रूप न केवल वणधर्म के रूप में स्वीकार किया गया बल्कि उसे सनातन व्यवस्था माना गया क्योंकि वह व्यावहारिक स्तर पर पारमार्थिक सत्य की अभिव्यक्ति की तरह मान्य था। वण का आधार वह तात्त्विक एवम नहीं है जो अद्वैत का आधार है। वण को सनातन और अनिवाय मानना अनिवायत एक द्वैत और उच्चावचकर्म को मान्यता देना है। यदि अद्वैत समाज का चरम मूल्य है तो सामाजिक व्यवस्था में भी उस का प्रतिबिम्बित होना अनिवाय है। लेकिन वणधर्म का जो रूप समाज में विकसित हुआ वह इस मूल दृष्टि का सामाजिक स्तर पर प्रत्याग्या करता है। कुछ लोग वण की मनावधानिक समाजवज्ञानिक और आध्यात्मिक व्याख्याएँ करते हैं। मैं उन सब मोहक व्याख्याओं से परिचित हूँ लेकिन यह एक ऐतिहासिक तथ्य है और आज के समाज में भी स्वतः प्रमाणित है कि वण का निर्धारण अतत किही गुणों या कर्म के आधार पर नहीं बल्कि जन्म के आधार पर आ टिका। डा राधाकृष्णन् जैसे वण व्यवस्था के व्याख्याता भी यह स्वीकार करते हैं कि ब्राह्मण ग्रन्थों के काल से ही वण के निर्धारण के लिए जन्म का ही मान्यता माना जाने लगा था।

बौद्ध और जतधर्म द्वारा वण व्यवस्था के विरोध का परिणाम यह हुआ कि यह प्रणाली और सकुचित हो गई। मनुस्मृति में जहाँ विभिन्न वर्णों के कर्मों का रूढ़ि की तरह निश्चित कर दिया गया वही ब्राह्मणों की तुलना में अन्य वर्णों के प्रति हेयता की भावना व्यक्त की गयी और शूद्रों के लिए तो स्पष्ट ही तिरस्कारपूर्ण शब्दावली का प्रयोग किया गया। एक ही अपराध के लिए ब्राह्मणों का दण्ड मृदु और अन्य वर्णों का क्रमशः कठोरतर रखा गया। स्वयं को अद्वैतवादी कहने वाला और जीवन मात्र के प्रति करुणा और प्रेम का भाव पुष्ट करने वाली हिंदू समाज व्यवस्था में शूद्र वर्ण की उपेक्षा और उनके जीवन को सस्ता समझना बहुत अमानवाय लगता है। याज्ञवल्क्य (3/236) एक मनु (11/66) में ब्राह्मण की हत्या को महापातक कहा है जब कि स्त्री,

दूद, वश्य और क्षत्रिय को मार डालना अपातक माना है, और उसके लिए जो प्रायश्चित्त एवं दण्ड की व्यवस्था बतायी गयी है, उमसे स्पष्ट है कि दूद जीवन का महत्त्व मिल्लुल ही नगण्य सा था। क्षत्रिय का मारने पर प्रायश्चित्त था छ वष का ब्रह्मचर्य, 1000 गाया एवं एक बैल का दान। वश्य को मारने पर तीन वष का ब्रह्मचर्य, 100 गाया एवं एक बैल का दान किन्तु दूद को मारने पर प्रायश्चित्त था केवल एक वष का ब्रह्मचर्य एवं 10 गाया और एक बैल का दान। यही बात गौतम (22/14 36) मनु (11/126-30) एवं याज्ञवल्क्य (3/366 67) में भी पायी गयी है। आपस्तम्ब (1/9/25-14 एवं 1/9/26/1) ने तो यहाँ तक कहा है कि दूद को मार डालने पर इतना ही पातक लगता है कि जितना कि एक बौआ, गिरगिट, मोर, चन्द्रबाक, मराल, मेढक, नेवला, कुत्ता आदि को मार डालने से होता है। (मनु 11/131) स्तर के अनुसार प्रत्येक कम में इसी प्रकार का भेद किया गया है।

यह आश्चर्यजनक लगता है कि शक-राजाय एवं रामानुजाचाय जैसे महान् अद्वैतवादी दार्शनिकों के काल में वण व्यवस्था एक कठोरतम जाति व्यवस्था के रूप में विकसित हो गयी थी। अरब यात्री अलबरूनी ने तत्कालीन भारतीय समाज की कठोरता और जडता का आँखें खोल देने वाला वणन किया है। अधिक दुःखपूर्ण यह था कि इन महान् अद्वैतवादियों ने भी 'जन्म' और 'रक्त' पर आधारित वण व्यवस्था का न केवल किसी प्रकार को चुनौती नहीं दी बल्कि उसे अपना पूरा समयन दिया। ऐसा क्यों है? सामाजिक स्तर पर इस तरह के विभाजन के द्वारा हम किस तरह के अद्वैत की पुष्टि करते हैं? यदि अद्वैत हमारा लक्ष्य है तो इस तरह के भेद पर आत्यन्तिक जोर क्यों है? यह स्मरणीय है कि यह भेद केवल सामाजिक कम का नहीं बल्कि आत्यन्तिक भेद है क्योंकि वणधर्म के उच्चावचक्रम में ब्राह्मण को सर्वोत्तम और दूद को निम्नतम बताया गया है—बल्कि दूद का तो एकमात्र वक्तव्य ही यह है कि वह अथ तीन वर्णों की सेवा करे।

कुछ विद्वानों के अनुसार वण व्यवस्था वाह्य स्तर पर तो समानता या अद्वैत की भावना से जलम दीख सकती है लेकिन वस्तुतः उसकी एक आन्तरिक संगति है क्योंकि वह कर्मफल और पुनर्जन्म के सिद्धांतों पर आधारित है। आत्मा नित्य है जो देहांतर के द्वारा पुनर्जन्म लेती रहती है और उसके वर्तमान जन्म का निर्धारण उसके पूर्वजन्म के अनुसार होता है। यह सिद्धांत निश्चय ही आध्यात्मिक चिन्तन के क्षेत्र में मानवीय स्वातन्त्र्य के सिद्धांत को गौरव देता है क्योंकि यह मनुष्य को कम की स्वतन्त्रता प्रदान करता और उसे

यह भी अजीब लगता है कि जहाँ एक ओर वास्तविक 'आत्म' की पहचान पर सर्वाधिक बल दिया गया, वहीं दूसरी ओर 'आत्मा' को वण से इस तरह घेरा गया कि उसे तोड़ना एक दुष्कर काय हो गया। दनन्दिन कम में वण का आग्रह इतना प्रबल किया गया कि व्यक्ति की पहचान का एक प्रमुख रूप वण बन गया। 'स्व' को वण से किस तरह एक कर दिया गया इसका अनुमान इसी से लगाया जा सकता है कि 'स्वधर्म' भी वणधर्म ही हो गया। इसी के साथ ही यह प्रश्न भी उठता है कि यदि किसी भी कम-व्याधकम या ऐसे ही शूद्रकम-का पालन करते हुए मोक्ष लाभ हो सकता है तो यह समझ में नहीं आता कि शारीरिक श्रम पर आधारित कम को निम्न स्तर का क्यों समझा गया है। शारीरिक श्रम या सेवा शूद्र वण का काय है और इसीलिए उसे निम्नतम स्थान दिया गया है। यदि शूद्र कम आध्यात्मिक उपलब्धि के माग में बाधक नहीं है और वह भी आत्मज्ञान का एक साधन हो सकता है तो उसे हेय समझने और उसके प्रति तिरस्कार की भावना रखने को सगत नहीं माना जा सकता। वणधर्म के नाम पर यह सारी व्यवस्था उसी धर्म के अंतर्गत की गयी है जो अद्वैत में आस्था प्रकट करता है। यह तो हो सकता है कि व्यक्तिक दुबलताओं की वजह से हम आदर्शों का पालन ठीक तरह से न कर पायें लेकिन हमारे दार्शनिक विश्वासों और घोषित सामाजिक मान्यताओं के बीच भी यदि कोई सगति न मिले तो उसे शक्ति का अंतर्विरोध ही कहना होगा। ऐसा क्या हुआ, इसके कारणों की खोज तो आवश्यक है ही पर यह भी आवश्यक है कि इस असगति को दूर करने की ओर सचेष्ट हुआ जाय क्योंकि चरम मूल्य और उसकी सिद्धि के लिए विकसित प्रक्रिया में जब तक सगति नहीं होगी तब तक समाज का विकास भी द्विभाजित ही रहेगा। चरम मूल्य और साधनात्मक मूल्य के बीच निरंतर बढ़ती हुई यह दरार पूरे समाज में, समाज के प्रत्येक सदस्य के व्यक्तित्व में एक द्विभाजन विकसित कर देगी। ऐसा द्विभाजित व्यक्तित्व-व्यक्ति का हो या समाज का-किसी अद्वैत की साधना नहीं कर सकता-बल्कि व्यक्तित्व का यह द्विभाजन सिर्फ वण के स्तर पर ही नहीं सभी स्तरों पर अभिव्यक्ति पाने लगता है।

यह वणधर्म का ही प्रभाव मानना चाहिए कि भारतीय समाज में कम या आचरण की स्वतंत्रता जसी मानवीय धारणा का व्यावहारिक स्तर पर प्रयोग नहीं किया जा सका। स्वतंत्रता का आशय केवल विचार या विश्वास की ही स्वतंत्रता रहा। यह भी विचित्र लगता है कि विचारा और विश्वासा के दगा की कोशिश नहीं की गयी और विरोधी विचार रखने वाला ने प्रति भी पूर्ण सम्मान प्रदर्शित किया गया। लेकिन कम या आचरण में किसी तरह की स्वतंत्रता को स्वीकार नहीं किया गया। ईश्वर में आस्था रखना वाले का

वदविचार वा यचारित्र्य विरोध करा वाले लोग समाज में प्रतिष्ठित सदस्य वा रह सकत थे लेकिन विवाह, खान पान और मस्तरा तथा सामाजिक आचार-व्यवहार में उह भी निर्दिष्ट विधि का ही पालन करना पड़ता था। विश्वास की स्वतंत्रता भी पर आचार की स्वतंत्रता सामाजिक बहिष्कार वा कारण बन सकती थी—यदि असावधानीवाण या बलात् आचार च्युति हो गई हो तो वह भी क्षम्य नहीं थी। मर्यादित दृष्टि से आज भी वही सही है यद्यपि अद्य सामाजिक-आर्थिक जटिलताओं के कारण इस ओर कुछ शिथिल समाधि हान लगी है। अथवा आचरण की स्वतंत्रता का तात्पर्य घणच्युति माना जाकर ऐसे व्यक्तियों के सामाजिक बहिष्कार को—जो एक बड़ा दण्ड था—ही एवमात्र उपाय माना गया। इस बात की ओर किसी का ध्यान नहीं गया कि इस प्रकार कम या आचरण की उसी स्वतंत्रता को बाधित किया गया है जिसे सद्मातृत्वी स्वीकृति दी गयी थी। साथ ही इस बात की भी अनदेखी की गयी कि विश्वास और आचरण में भेद व्यक्तित्व का खण्डित करता है और खण्डित व्यक्तित्व उस मूल्य को प्राप्त करन में भाग में बाधा है जिसे संस्कृति में जीवन का चरम उद्देश्य माना गया है। हमें देखना चाहिए कि विश्वास और आचरण के इस द्वंद्व ने भारतीय मानस को किस हद तक द्विभाजित किया है और किस तक बहुत-सी सामाजिक आर्थिक राजनतिक असंगतियाँ इसी द्विभाजन का परिणाम बहो जा सकती हैं।

वर्णधर्म की इस अनमनीयता का एक जसर यह भी हुआ कि परम्परागत भारतीय समाजव्यवस्था और इस्लाम के बीच एक अलगाव बना रहा। ऐसा लगता है कि यदि भारतीय समाज ने वर्ण की कठोरता न विकसित की होती तो अद्वैत वेदांत और सूफी दर्शन का समानताएँ दोनों समाजों के बीच एक साथक और व्यापक स्तर पर प्रभावी सम्बन्ध स्थापित कर सकती थी और तब कुछ आवश्यक सामाजिक भेद अधिक महत्वपूर्ण नहीं रह जात। किसी ऐसी जाति की कल्पना मुश्किल है कि सम्पूर्ण जगत् में तारिखक ऐक्य तथा केवल अभिव्यक्तिगत भिन्नता मानते हुए भी दूसरे मनुष्य और समाजों को इतना अलग माना जाये कि उनकी छाया अथवा छूने मात्रा से खान पान की वस्तुएँ ही नहीं मनुष्य तक भी अपवित्र हो जायें। लेकिन यह दुषटना भारतीय समाज का एक तथ्य रही और काफी हद तक आज भी बनी हुई है। अद्वैत में आस्था रखने वाले समाज ने मध्यकाल तक आते जाने न केवल अथ धर्मावलम्बियों के साथ खान पान और सामाजिक सम्बन्धों का निषेध किया बरिच स्वयं अपने में भी ऐसी दरारें पदा कर दी जो आज तब समाज की प्रमुख विसंगति बनी हुई है। हिन्दुत्व और इस्लाम का सम्पर्क भारत में एक ऐतिहासिक अनिवायता हो गया लेकिन इस सम्पर्क के जितने व्यापक प्रभाव

हो सकते थे वे कम हुए। इस्लाम की उपासना पद्धति से—बल्कि किसी भी उपासना पद्धति से—भारतीय परम्परा का कोई बुनियादी विरोध नहीं था लेकिन अन्य कारणों के साथ साथ जिन में इस्तामी समाज की अपनी भूमिका भी महत्वपूर्ण थी—वर्ण के आग्रह ने दाना ममाजो को एक करने में कई बाधाएँ उपस्थित कीं।

ऐसा नहीं है कि मूल प्रवृत्ति के अनुकूल प्रयत्न नहीं हुए। निगुणपथ और वर्णव सत्ता ने वर्ण और सम्प्रदाय के भेद को महत्वपूर्ण न मानते हुए मानवी जीवन की तात्त्विक एकता पर बल दिया। लेकिन अल्प समय ही में वर्णव सम्प्रदाय ने व्यावहारिक स्तर वर्णभेद को स्वीकार कर लिया और उसके अनुयायी अपने सामाजिक जीवन में वर्ण और जाति के सभी सामाजिक भेदों को स्वीकार करते रहे। कबीर और दादू जैसे सन्ता का अमर समाज के निम्न वर्ण पर ही अधिक रहा। इस पृष्ठभूमि में यह आश्चर्यजनक नहीं लगता कि सर्वण भारतीय समाज ने कबीर की बजाय तुलसीदास को क्यों अपने अधिक निकट महसूस किया।

प्रश्न उठता है कि यह अनमनीय वर्णधर्म और इस के साथ जुड़ा सामाजिक स्तरभेद तथा निम्न वर्ण और उसके लिए निहित कम के प्रति तिरस्कार और उसे मूल्यहीन समझने की भावना, अथवा धर्मावलम्बियों को अपने से हीन मानना तथा सैद्धांतिक स्तर पर कम की पूर्ण स्वतंत्रता स्वीकार करते हुए सभी प्रकार के सामाजिक धार्मिक कर्मों को करणीय कतव्यों की तरह नहीं बल्कि सामाजिक वर्धन की तरह प्रत्येक व्यक्ति पर आरोपित कर देना क्या मूल दृष्टि या चरम मूल्य का विषय नहीं है।

कुछ विद्वानों ने वर्णधर्म की समाज-वैज्ञानिक व्याख्या करते हुए उसे सामाजिक धर्म विभाजन की प्रणाली बताया है। लेकिन यदि ऐसा ही होता तो इस धर्म विभाजन को जन्म और रक्त आधारित करने की आवश्यकता नहीं होती बल्कि इसका आधार व्यक्ति की निजी प्रवृत्तियाँ होतीं। तब यह धर्म विभाजन सनातन और आत्यन्तिक नहीं होता। धर्मव्याध ब्राह्मण को कहता है जिस कर्म के लिए सज्जनवर्ता १ मुझे जन्म दिया है मैं उसमें रत हूँ। मैंने अपना जीवन अपने उच्चवर्णों के लोभा के लिए अर्पित कर दिया है मेरा वर्तमान धर्म पूर्वजन्म के पापों और कर्मों का परिणाम है महान् गौरव उसे ही मिलता है जो अपने वर्णधर्म में रत रहता है।' यह विश्लेषण सुन कर ब्राह्मण यह मोचता है कि अपनी वर्णधर्मपरामर्शता के कारण यह धर्मव्याध धर्म नहीं बल्कि ब्राह्मण है। लेकिन यह सोचना विल्कुल भावनात्मक है और इसका आधार वर्णधर्म का समर्थन है। ऐसा सोचने से धर्मव्याध ब्राह्मण नहीं हो

जाता बल्कि शूद्र के लिए निहित उसी वम का पालन करता रहता है जिसको किमी भी स्थिति में करने पर ब्राह्मण पर सख्त निषेध लगाये गए हैं। यदि वण का आधार एक सुनियोजित सामाजिक व्यवस्था के लिए श्रम विभाजन ही होता तो एक वण को निम्न मानते हुए उस के कम के प्रति तिरस्कार और निंदा की भावना नहीं होती बल्कि श्रम की प्रतिष्ठा की जाती और न शूद्र वण को बल्कि स्वाध्याय और कर्मों से ही वचित किया जाता जबकि कहीं-कहीं तो व्यवस्था की गयी है कि यदि भूल से भी वेदवाक्य शूद्र के कानों में पड़ जाय तो उसका दण्ड है उसके कानों में पिघला हुआ शीशा भरवा देना।

विद्वानों का यही वग कभी कभी वण विभाजन का गुणों के आधार पर किये गये अधिकारी भेद का परिणाम मानता है। लेकिन यह मायता भी तक की कसौटी पर खरी नहीं उतरती। यदि ऐसा होता तो प्रतिलोम विवाहों को अनुचित नहीं माना गया होता और न वण सक्करता का विचार ही विकसित होता। वणसक्करता का विचार ही जन्म के आधार पर वणविभाजन के सिद्धान्त से उपजा है। यदि अधिकारी भेद किसी तरह की आध्यात्मिक उपलब्धि के लिए है तो इसे आत्यंतिक नहीं माना जा सकता। अलग साधनों से ही सही निम्न वण का व्यक्ति भी चरम मूल्य तक पहुँच सकता है और उच्च वण होने का तात्पर्य मुक्ति के अधिक नजदीक हाना नहीं है। इसी तरह बल्कि कमकाण्ड और तपस्या के बिना भी मोक्षलाभ हो सकता है। ऐसी स्थिति में वर्णाश्रित अधिकारी भेद का कोई आत्यंतिक या सनातन महत्त्व नहीं रह जाता।

इसलिए यह एक ऐतिहासिक विसंगति ही लगती है कि आध्यात्मिक स्तर पर अद्वैत और सामाजिक स्तर पर 'वसुधैवकुटुम्बकम्' के प्रति आस्था धापित करने वाली सस्कृति व्यावहारिक सत्य या सामाजिक आचार विश्वास के स्तर पर इतने दृढ़, भेद और सकीणता रखे। उन प्रवृत्तियाँ और परिस्थितियाँ का सागापाग अवषण जरूरी है जिन की वजह से इस तरह के अतिविराध विकसित हुए।

इसमें कोई सन्देह नहीं—कम से कम मुझे तो नहीं—कि चरम मूल्य के रूप में भारतीय सस्कृति न जिस अद्वैत के विचार का, वास्तविक आत्म की अनुभूति को केन्द्र में रखा उसे आधार बना कर एक ऐसी समाज व्यवस्था विकसित की जा सकती थी, की जा सकती है जो व्यावहारिक स्तर पर किसी भी तरह के गोपण, उत्पीड़न और सामाजिक अत्याय का प्रतिवार करती और पारस्परिक तात्त्विक आकर्षण का अनुभव करने वाले समतामूलक समाज की स्थापना में सहयोगी होती। पारिव और दिग्ग के बुनियादी दृढ़ का समाहार करने में जो

अद्वैतवादी दृष्टि सफल हुई है उसमें सामाजिक द्वन्द्वों के समाहार का रास्ता भी तलाशा जा सकता है। अद्वैत की इस अनुभूति के बिना प्रेम, करुणा, अहिंसा, समानता और 'याय अधिक से अधिक केवल' नैतिक धारणाएँ रह जाते हैं, मनुष्य की सहज प्रवृत्तियाँ नहीं बनते। यदि इस मूल दृष्टि को हर सम्भव सीमा तक व्यावहारिक स्तर पर विकसित नहीं किया जाता तो भारतीय समाज का ही नहीं बल्कि विश्व मानव समाज का विभाजन तीव्र होता जायेगा जिसका आवश्यक परिणाम होगा विघटन, हिंसा और विनाश अर्थात् सस्कृति पर विवृति की, मानवीयता पर पाशविकता की विजय। मैं डॉ. सवर्तली राधाकृष्णन् के इन शब्दों के साथ अपनी बात पूरी करना चाहता हूँ 'सच्ची प्रगति वृक्ष के विकास की भाँति एक सजीव प्रक्रिया है। हमें निष्प्राण लकड़ी को काट देना होगा और निस्तेज अतीत को भी परे फेंक देना होगा। हम अतीत में इतनी बार बदलते रहे हैं कि केवल परिवर्तन भर से घम की आत्मा अव्यवस्थित नहीं हो जायगी। हमारी कुछ समस्याएँ सामाजिक 'याय और आर्थिक कल्याण के भाग में दुर्जय बाधाएँ बन गयी हैं और हमें इन बाधाओं को हटाने के लिए प्रयास करने होंगे, अंधविश्वास को बनाये रखने वाली शक्तियों के विरुद्ध युद्ध करना होगा और लोगों के मनो को नया रूप देना होगा। इन दिनों जबकि जीवन की गति तीव्रतर हो रही है, ज्ञान बढ़ रहा है और आकाशों में विस्तार पा रही हैं, हम परिवर्तन करने ही होंगे, अन्यथा इस का तात्पर्य यह होगा कि हम सज्जन की भावना खा चुके हैं और निष्प्राण अतः तब जा पहुँचे हैं।'

आधुनिकता . सामाजिक सन्दर्भ

आधुनिकता का सवाल हमारे समय के उलझे हुए सवालो मे एक है। आधुनिकता के कि-ही निश्चित लक्षणा का निर्धारण और उनके आधार उसके किसी निश्चित स्वरूप की परिभाषा और पहचान का काम यदि मुश्किल और शायद इमीलिये उतना ही विचारोत्तेजक है तो उसका एक कारण यह भी है कि उसमे कोई ऐसा पूर्वनिर्धारित तात्त्विक लक्षण नही है जिसमे कोई परिवर्धन परिवर्तन या विकास सम्भव न हो। वह दृष्टि है या मूल्य, इस पर भी इमीलिये विवाद रहा है कि हम वस्तुतः उमे किसी अवधारणा के रूप म नही एक सा-दभगत प्रक्रिया के रूप म ही पहचान पाते हैं। एक प्रक्रियागत अभिवृत्ति के रूप मे अर्थात् एक ऐसी प्रवृत्ति जो निरन्तर प्रक्रिया मे है अर्थात् निरन्तर विकासशील है। आधुनिकता एक निरन्तर विकसनशील प्रक्रिया है और इमीलिये हम उस परिभाषित करने की काशिश म देशकाल बद्ध रूप म प्राचीन से अलग करके देखते हैं और दृष्टि के रूप मे रूढ़िवादिता से। इतने ही से जाहिर है कि वह एक दृष्टि है-वह दृष्टि जो मूल्यो की खोज म रत है अतः मूल्यो को उसमे काटकर नही देया जा सकता बयोकि उसकी सही पहचान भी ता उसी के कारण सम्भव है। इमनिये बहतर हागा यह कहना कि वह एक निरन्तर विकसनशील दृष्टि प्रक्रिया है।

लेकिन इतना भर कह देने स कुछ स्पष्ट नही होता-चाहे सुनने मे यह कितना ही अच्छा लग। यदि वह निरन्तर विकसनशील दृष्टि प्रक्रिया है तो वह विकास किस दिशा की ओर उ-मुल है? वह दृष्टि क्या है? और वह प्रक्रिया किस तरह की है? इन सवालो का सबसेसम्मत जवाब तो भरे पास नही है लेकिन सवालो के परिप्रेक्ष्य का घोडा और खुलासा कर देने स पूरी बात का समझन म शायद कुछ मदद मिले।

आधुनिकता एक खास तरह की मानविक अभिवृत्ति या दृष्टि के विकास की प्रक्रिया है अतः उमे ऐतिहासिक परिस्थितिया स काटकर देखना मुनामिब नही है। शायद इसीनिये ऐतिहासिक प्रवृत्ति के रूप म उसे पुनर्जागरण या रनर्मा के माथ जोड कर देया जाता है। लेकिन इमम भी हम अक्सर एक महत्वपूर्ण बात की अनदेखी कर जात हैं-और वह यह कि रनर्मा का

विकासक्रम की दृष्टि से दा भागो म बाँट कर देखा जाता है पहला है प्रारम्भिक पुनर्जागरण जिसे हम विचार की सुविधा के लिए एक ऐसा वचारिक पुनर्जागरण कह सकते हैं जिसका केन्द्रीय भाव मानवीय गरिमा की स्थापना रहा। इसी के प्रभाव में मनुष्य को केन्द्र में रखकर सारे ब्रह्माण्ड और ईश्वर तक के साथ तक नया रिश्ता कायम करने की प्रवृत्ति विकसित हुई। इतिहास की पुस्तकों में इसी कारण पुनर्जागरण की एक प्रमुख प्रवृत्ति के रूप में मानववाद को स्वीकार किया गया है। सृष्टि में सबसे अधिक महत्त्व मनुष्य को दिया गया, अतः उसे समझने की कोशिश में भी आप्त वाक्यों की बजाय मनुष्य की स्वतन्त्र चेतना और अनुभवशीलता को प्रमाण मानने की प्रवृत्ति का बलवती होना स्वाभाविक था। इसीलिये पुनर्जागरण का अगला चरण वैज्ञानिक जिज्ञासा के विकास के रूप में सामने आया। मनुष्य का विवेक तक और प्रमाणों के आधार पर ही किसी बात को स्वीकार कर सकता था, अतः नवसम्मत समझे जाने वाले सत्या और धर्मशास्त्रों के आप्त वाक्यों को भी उपलब्ध तथ्यात्मक प्रेक्षण के आधार पर परखा जाने लगा और जब शुरू में ही बहुत से आप्त सत्य गलत साबित हुए तो मनुष्य और सृष्टि के रहस्य के अन्वेषण की प्रक्रिया और तेज हुई। प्राकृतिक विज्ञानों का विकास इसी प्रवृत्ति का परिणाम था।

वह युग कितनी अघश्रद्धा और रूढ़िप्रियता का युग था इस बात का पता इसी से चल जाता है कि तत्कालीन सत्ताकेन्द्र चर्च-आज के सत्ताधारियों की ही भाँति-गैलीलियो और उनके समानधर्मा अन्य विचारकों को न केवल किसी प्रकार की वचारिक स्वतन्त्रता देने के लिए तयार नहीं हुआ बल्कि स्पष्टतया प्रमाणित हो जाने पर भी नवउजागर सत्यों को मानने के लिए राजी नहीं हो सका। जब पीसा की मीनार से गिराए गये दण्ड पीड़ और एक पीड़ वजन वाले दोना पिंड धरती पर एक साथ आ कर गिरे तब भी पंडित लोग ने यही माना कि उनकी आँखें धोखा खा रही होंगी, क्योंकि यह असम्भव था कि अरस्तू ने कुछ गलत लिख दिया हो। गैलीलियो ने दूरबीन से बृहस्पति के उपग्रहों को देखने के लिए प्रोफेसर लोणा को बुलाया तो उन्होंने उसे एक बेकार भ्रम समझकर आने से इनकार कर दिया क्योंकि अरस्तू ने इनके बारे में कुछ भी नहीं कह रखा था। सौरमण्डल का केन्द्र सूर्य है और पृथ्वी उसके चारों ओर चक्कर निकालती है, इस सिद्धांत का समर्थन करने के लिए चर्च द्वारा गैलीलियो को कारागार में डाल दिया गया क्योंकि यह तथ्य धर्मपया और चर्च की राय के प्रतिकूल था।

गैलीलियो का यह सघष आप्त वाक्या और अविचारित सत्या के विरुद्ध मानवीय विवेक का सघष था, यह एक अनुदार सत्ता संस्थान के खिलाफ मानवी

स्वतंत्रता का सघप था, अधविश्वास के विरुद्ध वैज्ञानिक जिज्ञासा का सघप था। कहा जा सकता है कि इस सघप में आधुनिक दृष्टि के सारे बीज विद्यमान थे। यही कारण रहा कि आगामी इतिहास में सामाजिक, राजनीतिक स्तर पर व्यक्ति की स्वाधीनता, बराबरी और भाईचारे के सिद्धांत विकसित हुए, साहित्य में रोमांटिसिज्म की प्रवृत्ति प्रबल हुई और ज्ञान के क्षेत्र में विज्ञानसम्मत चिंतन का जार बढ़ता गया।

ऐतिहासिक परिस्थितियाँ—विशेष तौर पर आर्थिक, राजनतिक परिस्थितियाँ की वजह से वैज्ञानिक शोध का कार्यक्षेत्र निरंतर विस्तार पाता गया—बल्कि विज्ञान को मानवीय अनुभूतियों से भी श्रेष्ठ स्थान दिया जाने लगा। ज्ञान का एक मात्र आधार या कसौटी विज्ञानसम्मत प्रेक्षण को माना जान लगा। यह भावना विकसित हुई कि यह ब्रह्माण्ड एक सुसंचालित व्यवस्था है और उसके नियमों की खोज के द्वारा ही मनुष्य को भी समझा जा सकता है क्योंकि वह इसी ब्रह्माण्ड का एक अंग है—बल्कि मनुष्य के कार्यों का औचित्य विज्ञानसम्मत होने में ही समझा जान लगा। इसका सीधा अर्थ था मनुष्य की स्वाधीनता या स्वतंत्र सकल्प शक्ति को तकार कर—जा प्रारम्भिक पुनजागरण का एक लक्षण थी—उसके आचरण का यात्रिक प्रक्रिया की तरह समझने की दृष्टि का विकास अर्थात् मानववादी आधार पर विकसित दृष्टि की उपेक्षा। आधुनिकता का तात्पर्य हो गया वैज्ञानिक दृष्टि जिसका मतलब था विज्ञान की शोधों के निष्कर्षों के अनुकूल जीवनदृष्टि व मूल्यों का विकास। यह भुला दिया गया कि विज्ञान अपनी प्रक्रिया और निष्कर्षों में नीति निरपेक्ष है अर्थात् मूल्यों का जगत उसके क्षेत्र से बाहर है। इसके नतीजे क्या हुए? यूटन की भौतिकी में बल की केन्द्रीय धारणा और डार्विन के विकासवाद में 'योग्यतम के अस्तित्व' के सिद्धांत ने पूँजीवाद उपनिवेशवाद, रूसवाद पिछड़े राष्ट्रों के शोषण और दमन तथा मुस्लिमों के माध्यम से अपनी शक्ति के विस्तार को ऐसा मानवनातिक नतिक समर्थन दिया जो विज्ञानसम्मत समझा जाता था।

यह कहना तो पूरा सत्य नहीं होगा कि इन वैज्ञानिक शोधों के प्रभाव से ही ये प्रवृत्तियाँ विकसित हुई—क्याकि तत्कालीन आर्थिक राजनतिक परिस्थितियाँ की भूमिका ही इन प्रवृत्तियों के विकास में सर्वाधिक महत्वपूर्ण रही। लेकिन इतना तो स्पष्ट ही है कि वैज्ञानिक शोधों ने जिस टेक्नोलॉजी का विकास किया उसने भी आर्थिक राजनतिक परिवर्तन में महत्वपूर्ण योगदान दिया—यहाँ तक कि लातंत्र जसी मानववादी धारणा और उससे प्रभावित व्यवस्था का विकास—और उसकी विवृति भी—प्रायोगिकी और औद्योगिकरण

के सहजीवी रहे। यदि लोकतंत्र का विकास एक मानवीय मूल्य के रूप में हुआ होता तो पिछड़े राष्ट्रों पर आधिपत्य और साम्राज्यवाद की जो अमानवीय होड़ विभिन्न पूँजीवादी साम्राज्यवादी राष्ट्रों के बीच हुई वह न होती। यह आश्चर्यजनक है कि इन राष्ट्रों में इस अंतर्विरोध की पीड़ा का अहसास नगण्य सा रहा। सवाल उठाना चाहिये कि ऐसा क्यों हुआ? उपनिवेशवादी-साम्राज्यवादी प्रवृत्तियों का युग एक ऐसे समाज में आशा और उत्साह का युग कस हो गया जिसके नये विवास की नीव मानववाद के आधार पर रखी गयी थी? क्या अंतर्विरोध की पीड़ा और उसका अपराध बोध उनमें विरसित नहीं हुआ? बाद के यूरोपीय समाज में भी यदि कोई पीड़ा उभर कर व्यक्त होती है तो वह औद्योगीकरण और युद्धों में यूरोपीय जन के सहार की वजह से उत्पन्न निराशा और अवसाद की पीड़ा है। वही वही एक आध्यात्मिक पीड़ा का स्वर जरूर मुखरित है लेकिन वह गर यूरोपीय जातियों के शापण और दमन से उत्पन्न ग्लानि की पीड़ा नहीं है। बहुत से विचारकों और समाजशास्त्रियों को इस बात का दुख है कि आधुनिकता का हथ महायुद्धों के नरमहार जाति हत्याओं और अणुबमों में हुआ। और तब इस सभ्य उत्पन्न विक्षोभ, निराशा, सत्रास, कूठा आदि की भावना को भी आधुनिकता माना जान लगा। आधुनिक सामाजिक मन का मतलब हो गया कुठित अनिश्चयी द्विधाग्रस्त, चिरमशयी और तनावग्रस्त मन। वह उत्साह और आनंद स्वप्न भी नहीं रहे जो प्रारम्भिक रेनेसा युग में मानवीय स्वाधीनता की अनुभूति के परिणाम थे। यह नहीं समझना होगा कि उपरिनिर्दिष्ट प्रवृत्तियाँ आधुनिक मन का परिचय नहीं देती—वे भी एक अनिवाय ऐतिहासिक परिस्थिति की उपज थी और आधुनिक मन उनकी उपेक्षा नहीं कर सकता था।

क्या यह निरूपण सही है? हमें देयना होगा कि ये सब आधुनिकता की प्रक्रिया के स्वाभाविक परिणाम थे या कि आधुनिकता की प्रक्रिया ही विकृत हो गयी? क्या आधुनिकता और वचानिकता एक ही चीज है?

थोड़ा सा विश्लेषण करने पर ही स्पष्ट हो जायेगा कि आधुनिकता का अर्थ वचानिकता नहीं है। हमने शुरू में ही स्पष्ट किया था कि एक ऐतिहासिक प्रवृत्ति के रूप में आधुनिकता मानवीय विवेक की स्वतंत्रता पर बल देती थी—अर्थात् मनुष्य की विचारशीलता और अनुभूति पर। विज्ञान उसका एक स्रोत तो हो सकता था होना चाहिये भी पर एकमात्र स्रोत नहीं। विज्ञान स्वयं विवेक नहीं है—बल्कि विवेक के बिना विज्ञान का प्रयोग भी गलत उद्देश्यों के लिए किया जा सकता है किया गया है। मनुष्य के व्यवहार को भौतिकीय नियमों से न तो समझा जा सकता है और न उसके आधार पर

उसका औचित्य ही सिद्ध किया जा सकता है। विज्ञान का प्रयोजन या सत्य की शोध लेकिन वह शक्ति प्राप्त करने का साधन बन गया। किसी जमाने मधम सत्य को जानने का एक साधन था लेकिन जिस तरह वह शक्ति का स्रोत बन गया, उसी तरह आधुनिक काल में विज्ञान का भी दुरुपयोग हुआ। आधुनिकता यदि कोई दृष्टि है तो उसे विज्ञान पर आश्रित नहीं किया जा सकता। विज्ञान घटनाओं की, ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया का ही विश्लेषण कर सकता है लेकिन उसका उद्देश्य या प्रयोजन नहीं बता सकता। मानवीय आचरण के बारे में भी वह अधिक से अधिक यही बता सकता है कि उसकी प्रक्रिया क्या है या उसे किस तरह निर्देशित किया जा सकता है? लेकिन मानवीय जीवन के प्रयोजन पर उससे कोई प्रकाश नहीं पड़ता—बल्कि क्या उसे किसी खास तरह से निर्देशित किया जाय, इसका उत्तर भी विज्ञान के क्षेत्र से बाहर की बात है। भौतिकीय नियम ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया पर प्रकाश डालते हैं उसके प्रयोजन पर नहीं। यदि वनानिकता का ही आधुनिकता मान लिया जाय तब तो यही मानना होगा कि मानवीय जीवन का भी कोई प्रयोजन नहीं है।

वनानिकता को आधुनिकता मानने का मतलब है मनुष्य को एक ऐसा प्राणी मानना जिसका किसी प्रकार के मूल्यों या नतिकता से कोई सम्बन्ध नहीं है। दूसरे शब्दों में, उसका अर्थ यही हुआ कि आधुनिकता को वनानिकता के साथ एक कर देने का मतलब है मनुष्य को निरर्थकता के असीम गहरे गडबड़े में धकेल देना। यह बहुत आश्चर्यजनक लगता है कि इसी वनानिकता के आग्रह के कारण ही मानवीय शोषण और दमन के खिलाफ उग्र संघर्ष का आह्वान करने वाली और मनुष्य को ही सब चीजों की कसौटी मानने वाली समतामूलक विचारधाराएँ भी स्वयं मनुष्य को भौतिकी के नियमों की कसौटी पर परखने का पयत्न करती रही।

इस दृष्टि से एक समतामूलक समाज की आवश्यकता इसलिये नहीं है कि मनुष्य द्वारा मनुष्य का शोषण और दमन एक अनतिक्रम्य बात है बल्कि इसलिये है कि इतिहास की विज्ञानसम्मत दिशा ही वही है—और तब इतिहास की इस प्रक्रिया में शोषण भी एक कालखण्ड में उतना ही स्वाभाविक—बल्कि अनिवार्य हो जाता है जितना किसी दूसरे कालखण्ड में समानता। जो हाता है वह स्वाभाविक है अतः मानवीय शोषण और दमन को लेकर कोई आत्मग्लानि या अपराध-बोध एक सार्थी भावुकता है।

स्पष्ट है कि यह विज्ञानाश्रित दृष्टि किन्हीं मानवीय या नतिक आग्यों को प्रथम नहीं देती और मानवीय आचरण और इतिहास का एक यांत्रिक

प्रक्रिया की तरह देखती है—वल्कि यत्र की तरह उसे नीति निरपेक्ष भी मानती है। नैतिकता का अधिक से अधिक तात्पर्य यदि कुछ हो सकता है तो यही कि मनुष्य अपने को उस प्रक्रिया के साथ जोड़ दे।

लेकिन अपने को इस तरह इतिहास या किसी भी वैज्ञानिक प्रक्रिया के साथ जोड़ देने का क्या अर्थ है जब कि इतिहास या ब्रह्माण्ड का ही कोई आत्यंतिक प्रयोजन नहीं है? यदि कोई प्रयोजन नहीं है तो इतिहास या ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया क्या व्यर्थ है? यह दुनिया तब क्या एक अथहीन सघप है? और यह समझ जाने पर भी इस सघप में रहना क्या एक प्रकार की निरर्थक यत्ना ही नहीं है? पीडा, कृथा, सन्ताप, तनाव आत्महत्या जादि प्रवृत्तियाँ क्या इसी व्यर्थता बोध के विभिन्न प्रकार नहीं हैं?

लेकिन जसा मैंने कहा कि मुझे लगता है कि यह सब आधुनिकता की वैज्ञानिकता मान लेने और उससे अत्यधिक आशा कर लेने का परिणाम है। विज्ञान मनुष्य का सहायक है, उसका स्वामी नहीं। यदि विज्ञान का ही मनुष्य के आचरण का केन्द्रीय निर्धारक तत्त्व मान लिया जाय तब तो मनुष्य का जीवन ही निरर्थक हो जायेगा। वैयक्तिक मृत्यु एक वैज्ञानिक तथ्य है तो क्या मनुष्य को जितनी जल्दी हो सके मृत्यु के साथ होकर उसकी गति को तीव्र करना चाहिये! भौतिकी के अनुसार ब्रह्माण्ड निरन्तर पतनशील है, तो क्या हम जीवन के सारे विकास को अथहीन मान कर उससे विमुख हो जाना चाहिये। यूटन के जमाने में तो यह विश्व फिर भी एक प्राकृतिक नियम के अधीन समझा जाता था, लेकिन अब अधुनातन भौतिक विज्ञानी यह स्वीकार करते हैं कि यह विश्व घोर अव्यवस्थित और त्वहीन है। व्यवस्था केवल एक जाभास है। विटगेस्टाइन जैसे वैज्ञानिक पद्धति में आस्था रखने वाले दार्शनिक भी यह मानते हैं कि पदार्थ विज्ञान अंतिम या सनातन मूल्य का प्रदर्शन करने में असमर्थ है। हम अनुभव करते हैं कि सम्पूर्ण सम्भव वैज्ञानिक प्रश्नों के उत्तर दे दिये जायें तो भी हमारी जीवित समस्याएँ अस्पृश्य ही रह जाती हैं।'

जेम्स जीस हाइजेनबर्ग, एडिगटन जैसे भौतिक वैज्ञानिकों के विचारों के विश्लेषण के बाद बर्ट्रेंड रसेल कहते हैं 'पारमैनाइडीज के जमाने से लेकर आज तक विद्वान दार्शनिक लोग यह विश्वास करते रहे कि ससार एक है। मेरे बौद्धिक विश्वासों में से सर्वाधिक आधारभूत विश्वास यह है कि यह मायता धार्मिक और अथहीन है। मेरे विचार से यह विश्व विश्रुत्सल है इसमें कोई एकता नहीं है कोई निरन्तरता नहीं है कोई सम्बद्धता और व्यवस्था अथवा ऐसा कोई अन्य गुण नहीं है जिस अध्यापिकाएँ बहूत पसन्द करती हैं।

मग तो यह है कि पूनग्रह और आदत का छाडकर और शायद कुछ भी ऐसा नहीं है जो इस दृष्टिकोण के पक्ष में प्रस्तुत किया जा सके कि समार नाम की कोई चीज है भी। व्यवस्था, एवता और निरंतरता तो मनुष्य के आविष्कार हैं ठीक वैसे ही जैसे सूची पत्र और विश्वकोश मनुष्य के आविष्कार हैं। निरतु मानव आविष्कार कुछ निश्चित सीमाओं के भीतर भाग्य संसार में प्रचलित और प्रभावी बनाए जा सकते हैं, और अपने दैनिक जीवन के गचानन महम नितान्त अव्यवस्थापूर्ण अंधेरी रात की कालिमा को मुला गवते हैं जो शायद चारों ओर में हम घेरे हुए है और इससे हम लाभ ही हागा।'

स्पष्ट है कि इस भौतिकीय प्रक्रिया को ओर इसलिये ऐतिहासिक प्रक्रिया को भी मनुष्य ही अथवान बनाता है—य स्वयं म अथवान नहीं है। अत मनुष्य स्वयं ही सूया और अथ का स्रोत है। आधुनिकता वह दृष्टि है जो इस बात को पहचानती है। पारम्परिक धर्म में मनुष्य को एक अथ तो निया गया पर वह आरोपित था और भौतिक जगत के बारे में उसके ज्ञान की असत्यता ने उसके दावों में सन्देह पदा कर दिया—यह जानना असम्भव हो गया कि उसके द्वारा प्रदत्त अतीतिक व्याख्याएँ सही हैं। विनाय ने मनुष्य के सम्मुख प्राकृतिक जगत के तथ्या का रहस्य तो पला, पर उनमें किसी अथ की तलाश नहीं कर सका। अब मनुष्य के पास अपनी चेतना और अनुभूति के सिवा कोई आश्रय नहीं रहा। यह अनुभूति ही ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया को कोई प्रयोजन देती और उसके साथ अपने का जोडती है। लेकिन अनुभूति व्यक्तिआश्रित प्रक्रिया है, विषयीसापेक्ष है। तो क्या इतिहास और ब्रह्माण्ड की प्रक्रिया का प्रयोजन भी विषयीसापेक्ष है। इससे तो यही सिद्ध होता है कि इतिहास की प्रक्रिया का प्रयोजन भी विषयी है अर्थात् 'आत्मान विद्धि' या अपने को जानने की ओर उन्मुख दृष्टि ही सही मानने में आधुनिक दृष्टि है।

इससे यह निष्पत्ति नहीं निकाला जाना चाहिये कि आधुनिकता विज्ञानविरोधी दृष्टि है—यह तो केवल विज्ञान की अविराधी है बल्कि उसे अपना मित्र मानती और 'आत्मान विद्धि' के उद्देश्य को पूर्ति में इसकी सहायता भी लेती है—बस इतना ही है कि यह ब्रह्मज्ञानिकता द्वारा निर्देशित या बाधित नहीं है। 'आत्मान विद्धि' की प्रक्रिया में यह तथ्यों की, भौतिक जगत की अवहेलना नहीं करती बल्कि उसमें से गुजरती हुई आत्म तक पहुँचती है। एक अव्यवस्था को व्यवस्था देकर उसमें 'आत्म' को पहचानती है।

सवाल उठना चाहिये कि इस दृष्टि का सामाजिक स्वरूप क्या हो सकता है? यदि ब्रह्माण्ड और विश्व का प्रयोजन विषयीसापेक्ष है तो हम उस पर कोई

मवसम्मत प्रयोजन आरोपित नही कर सकत और उसवे बिना सामाजिक व्यवस्था की उपादेयता सिद्धि बनी रहती है। ब्रह्माण्ड, इतिहास अथवा जीवन म आत्मान विद्धि' की प्रक्रिया और स्वरूप सब के जलग अलग हो सकते हैं इस स्वीकार करते हुए एक ऐसी उदार व्यवस्था का विकास करना जिमकी सभी के प्रयोजनो से सगति बठ सबे निश्चय ही एक दु साध्य और कष्टकर काय है ऐतिहासिक आधुनिकता का रास्ता भी तो कोई आसान रास्ता नही है। जा समाजव्यवस्था अपने प्रत्येक सदस्य को अपने प्रयोजन के निर्धारण की स्वतंत्रता और उसकी पूर्ति के लिए उचित वातावरण और समान अवसर देती है वही सही माना म एक आधुनिक दृष्टिसम्पन्न समाज व्यवस्था हो सकती है। "सबे लिए मनुष्य की गरिमा—और सभी मनुष्य समान हैं इसलिए मनुष्य मात्र की गरिमा—का केन्द्रीय महत्त्व देना होगा—पूरे जीवन के परिवृत्त का घेरत हुए।

इस प्रकार सामाजिक सद्भावों म आधुनिकता मूलत एक मानवतापरक दृष्टि है जा मृष्टि और मनुष्ये समाज के केन्द्र म मनुष्य को रखती है। मनुष्य को केन्द्र म रखने का अर्थ है मनुष्य के विशेष उमरी गरिमा उसकी निष्पक्ष स्वतंत्रता और उसकी मजबूती का केन्द्र म रखना। यही कारण है कि मनुष्य मात्र की समानता और वैयक्तिक स्वतंत्रता आधुनिकता की सामाजिक अवधारणा का केन्द्रीय आधार है। "सबके लिए सारी विचारधाराएँ आधुनिक बनी जा सकती हैं जो किसी भी व्यक्ति या वर्ग द्वारा किसी दूसरे व्यक्ति या वर्ग के शोषण दमन और अवमानना की मुछालफत करती और एक ऐसी व्यवस्था का अनिवार्य मानती हैं जिसम मनुष्य मात्र की स्वतंत्र चेतना और सजनशीलता का बहुआयामी विकास सम्भव हो। इसीलिए वे सारी विचार धाराएँ या व्यवस्थाएँ आधुनिकता की विट्टियाँ ही मानी जा सकती हैं जो एक उज्ज्वल भविष्य के नाम पर मनुष्य की वैयक्तिक स्वतंत्रता और सजनशीलता का किसी भी प्रकार कुठित करती हो। इसलिये समकालीन पूजावादी लोकतंत्र और सबसत्तावादी समाजवाद दोनो ही बुनियाती अर्थों म आधुनिक नहीं कह जा सकत बल्कि दाना परोक्ष या प्रत्यक्ष तरीका से स्वतंत्र सजनचेतना का कही न कही दमन या जडीकरण करते हैं।

यह अस्वाभाविक नहीं है कि समकालीन साहित्य का एक बड़ा श्रेष्ठ अंश पूजावादी लोकतंत्र, सबसत्तावाद सबग्रासी प्रौद्योगिकी या भौतिकीय प्रक्रिया की निरक्षरता के बोध स उत्पन्न यंत्रणा का अनुभव करता है—यद्यपि इस अनुभव के रूप इतने विविध हैं कि औसत पाठक के लिए उ ह एक ही प्रवृत्ति के रूप म पहचानना मुश्किल हो जाता है। यंत्रणा, श्रास और निराशा इस

आधुनिक दृष्टि के चरित्राथ न हा सान की पीडा की ही अभिव्यक्ति हैं, वे भी प्रत्यक्षतर से दृगी दृष्टि की चाँछनीयता ता प्रकट करती हैं ।

स्वतंत्रता और समानता का एक माघ अजित कर लना बहुत से लोगो को एक कपता लगती है—लेकिन विशृगान तथ्या के मसार म सारी व्यवस्था भी अतत एक रल्पता ही तो है । आधुनिक सामाजिक दृष्टि का अथ 'कम्युनिस्ट मेनोफेस्टो की शब्दावली म 'एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था का आत्म है निगम प्रत्येक का स्वतंत्र विकास ही मवके स्वतंत्र विनास की अनिवाय दात हा ।' निश्चय ही इसके लिए अनुदार और अमानवीय शक्तियो के विभिन्न रूपा के गिनाफ विभिन्न स्तरा पर विभिन्न तरीका से सघप करते रहना होगा—लेकिन इस सघप म जरूरी है उम सुदर को पहचानते रहना जिमके लिए यह सारा सघप है । यह ध्यान रखना अत्यंत आवश्यक है कि सघपकी प्रक्रिया ही वही अमानवीय न हो जाये । अथवा आधुनिकता का भटकाव पूरी मानवता को एक ऐसे अतहीन अंधरे जगल म ले जाकर छोड दे सकता है जहाँ से वापसी की वाशिश म वह काँटो पत्यरो और जिले और हिमक जानवरो से टनरावर नष्ट होती रहे ।

भारतीय परम्परा सामाजिक प्रासंगिकता

परम्परा का व्याख्यायित करत हुए एक दार्शनिक इतिहासकार ने कहा है कि 'अतीत से जा उत्तराधिकार हम मिला है यह एक साचन की विधि है, न कि एक नियम-महिता । मैं इस 'सोचने की विधि' का व्यापक सन्दर्भ में रखकर समझना और उन सबदनाओं का भी इसमें शामिल करना चाहता हूँ जिन्हें सस्वार कहा जाता है। सस्वार किसी जाचार-व्यवहार के रूप में नहीं मूल्य सवेदना के रूप में क्योंकि परम्परा अतीत एक सनातन मूल्यचेतना है। भारतीय सन्दर्भ में तो यह बात और भी सच है क्योंकि भारतीय चेतना सदैव रूप से अधिक महत्त्व उस अरूप को देती आयी है जो सभी रूपों में विलीनता है।' जो परम्परा मानवीय दह का भी एक नश्वर अभिव्यक्त मानती हुई आत्मा का सनातन मानती हो, उसे वण जाति सम्प्रदाय और भूगोल के स्थूल सस्थागत रूपां पर आश्रित कर देना एक बुनियादी भ्रांति है जिसका गिकार परम्परा के अधिकार ब्याख्याकार होते आये है। उनकी यह भ्रांति दृष्टि ही परम्परा का एक अतीत की तरह प्रस्तुत करती है और अतीत की कुछ सस्थाओं को वतमान में अनुपयोगी या अपभावी पाकर या ता परम्परा या वतमान और वभी वभी दाना के प्रति खीज से भर उठती है। परम्परा का अथ अतीत के खीखटे में वतमान का जडना नहीं है और न ही वह वतमान की गिडकी से अतीत की आर मुख भाव से निहारना है। परम्परा की तलाश वतमान की दृष्टि से अतीत का नवीकरण नहीं है। परम्परा का अथ है बदलती हुई परिस्थितियाँ की चुनौती के सम्मुख एक सनातन जीवनदृष्टि के अनभिव्यक्त आयामा का उद्घाटन।

एक सनातन मूल्यचेतना के रूप में भारतीय चेतना के समाजदर्शन का निरूपण किस प्रकार होता है? भारतीय चेतना के लिए समाज शब्द का अथ ही विवेकशील मनुष्यी का समुदाय है। ससृष्ट में एक शब्द है 'समज' और दूसरा है 'समाज'। 'समज का एक अथ 'पशुजा का समुदाय' और दूसरा अथ 'मूर्खों का समुदाय' है। समाज को 'विवेकशील मनुष्यी का समुदाय' माना गया है। स्पष्ट है कि भारतीय दृष्टि समाज मरचना का आधार उस मानवीय विवेक का मानती है जो एक मनुष्य का दूसरे से जाडता है। यह विवेक मनुष्य

और मनुष्य के बीच के अनिवाय रिश्ते और उगम उद्भूत उत्तरदायित्वों की पहचान है—वर्तमान इमका दायारा मनुष्य से आगे प्रवृत्त मानवैतर सृष्टि तक फैल जाता है क्योंकि हिरण्य ना के शब्दों में—'जिन प्राणियों में नतिक चेतना का अभाव है, उनके चाहे-वाड़े वस्तुव्यय न हए पर इमका अर्थ यह नहीं है कि उनके प्रति भी किसी का कोई वस्तुव्यय नहीं है। व्यक्ति की स्वाथ परायणता के अतिरिक्त एक ऐसी भी चीज है जिसे जानि की स्वाथ परायणता कहा जा सकता है और जो अनिवायतन इस विश्वास को ज म दती है कि ज्वमानवीय सृष्टि का मनुष्य के हित के लिए दोहन किया जा सकता है। यदि मनुष्य को मच्चमुच मुक्त होना है तो इसका भी त्याग करना होगा और वह ऐसा केवल तभी कर सकेगा जब वह मानवकेन्द्रित दृष्टिकोण में ऊपर उठ जायेगा तथा गीता के शब्दों में— विद्या जीर विनय से सम्पन्न ब्राह्मण, गाय हाथी श्वान तथा श्वान का माम ग्यान वाला चाडाल, सबके प्रति समदर्शी हो सकेगा।'

इस प्रकार भारतीय सामाजिकता केवल मानवकेन्द्रित या मात्र मानवीय एवता पर आधारित नहीं बल्कि सम्पूर्ण सृष्टि की एवता पर आधारित है। जब हम मनुष्य को शेष सृष्टि में पृथक् मानने से शुरु करते हैं तो यह पृथक्तावाद हमें एक मानवसमाज का दूसरे मानवसमाज से, एक सम्प्रदाय को दूसरे सम्प्रदाय से एक प्रदेश या भाषा के मानवों को ज य प्रशंसा या भाषा के मानवों से, एक जाति का दूसरी जाति से तथा अतः एक मनुष्य का दूसरे मनुष्यों से अलग मानने की आर ले जाता है और पृथक्ता का यह बाध अतः मानवीय सम्बन्धों का आधार शक्ति या हिंसा को बना देता है क्योंकि पृथक्ता के बोध पर आधारित तब पद्धति का संरचना अपने समूह की पृथक् पहचान और उसके हितों की रक्षा के प्रयोजन से ही होती है और इस तरह की दो संरचनाओं के बीच यदि कभी कोई सम्बन्ध हाता भी है तो उसका आधार समान स्वाथ ही होता है कोई तात्त्विक एवता नहीं। इसलिए स्वार्थों की टकराहट का अन्तिम फसला हिंसा के आधार पर ही होना है जो मनुष्य समाज को अतः पशुप्रवृत्ति की आर ले जाती है।

लकिन जब सामाजिकता की हमारी भावना का आधार सम्पूर्ण सृष्टि की एवता की अनुभूति हाता हमारी तबप्रणाली और मूल्यचेतना बिल्कुल भिन्न होगी। यह दृष्टि मानव की अवमानना नहीं करती बल्कि उस श्रेष्ठ नतिक चेतना से युक्त मानने का कारण उस पर बड़ा उत्तरदायित्व डालती है। यदि सम्पूर्ण सृष्टि में मनुष्य का कुछ विशेष हैसियत प्राप्त है तो उससे कुछ विशेष नतिक दायित्व भी जुड़े हैं—क्याकि भारतीय दृष्टि हैसियत का अधिकारी से नहीं उन वस्तुव्यय से आती है जिनका दायित्व किसी व्यक्ति, वय या समाज

पर ह। सम्पूर्ण सृष्टि की एकता की यह सवत्पना और अनुभव भारतीय जीवनदृष्टि का ही नहीं, उस भावना का भी आधार है जिसे आध्यात्मिकता कहा जाता है। 'स्व' का बाध जीवन का प्रयाजन है पर यह 'स्व' समष्टि से पृथक् नहीं है, अतः इसकी पहचान में ममष्टि और 'स्व' के अनिवाय रिश्ते का बोध भी शामिल है। यह पहचान केवल विचारगत या मूचनात्मक नहीं बल्कि सवेदनात्मक और अनुभवगम्य है अतः जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में इसका प्रतिफलन हुए बिना दसका वास्तविक बाध सम्भव नहीं है।

लेकिन यदि हम फिनहाल किसी आध्यात्मिक विचार में न पड़े और आत्मा परमात्मा की शब्दावली से परहज करना चाह तो भी भातिकवादी दृष्टि भी सृष्टि की एकता के सिद्धांत का ही पुष्ट करती प्रतीत होती है। 'सृष्टि एकतत्त्वात्मक है इस धारणा की पुष्टि आधुनिक विज्ञान भी करती है। प्रकृतिवाद, कारण कायआश्रित निश्चयवाद और एकतत्त्ववाद वैज्ञानिक दृष्टिकोण के स्वीकृत सिद्धांत हैं। इसी एकतत्त्ववाद के आधार पर मानववाद के बरक्स मानवद्रनाथ राय जैसे विचारक वैज्ञानिक मानववाद का दर्शन रचते हैं तथा काय कारणआश्रित प्रकृतिवाद से उपजा होने के कारण मनुष्य को एक विवेक सम्पन्न प्राणी मानते और सभी मानवीय सम्बन्धों में इस विवेक के प्रतिफलन को ही नतिकता कहते हैं।

लेकिन सम्पूर्ण सृष्टि की तात्त्विक एकता का यह विचार मानवीय कम की प्रेरणा तभी बनता है जब वह मनुष्य की सवेदना की एक सहज क्रिया या सस्कार बन जाय। जब यह विज्ञानआधारित तात्त्विक एकता मानवीय सवेदना की सहज क्रिया या मानवीय सस्कार बन जाती है तो वह बस्तुतः एक आध्यात्मिक जायाम ग्रहण कर लेती है चाहे उसके लिए हम आत्मा-परमात्मा की शब्दावली का इस्तमाल न भी करें। दुनिया के सभी रहस्यवादियों में यदि कोई एक बात समान रूप से पायी जाती है तो वह है सम्पूर्ण सृष्टि की एकतात्त्विकता का अनुभव-चाहे व पुनजम, आत्मा के अमरत्व या परमात्मा में आत्मा के विलीन होने के सिद्धांतों पर एक मत न भी रगत हा।

इसलिए भातिकवादी आधार पर देखा जाय या आध्यात्मिक आधार पर भारतीय सामाजिकता सृष्टि की एकतात्त्विकता के बोध से उपजती है और सभी मानवीय सम्बन्धों में इसी बाध के प्रतिफलन का ही सामाजिक जीवन का प्रयाजन स्वीकार करती है। यही आध्यात्मिकता का सामाजिक पहलू है।

जाहिर है कि इस प्रकार से विचार करने पर सम्पूर्ण सामाजिक व्यवस्था, संस्थाओं और रिश्तों का आधार अहिंसा ही जाती है-स्थूल नहीं अना सूक्ष्म

और गुप्ततर अथो म । हम जानत हैं कि मनुष्य म पशुत्व भी है और स्वायपरता भी और स्वाथो की टकराहट भी अवश्यम्भावो है । द्रगनिए जव तत्र मनुष्य अहिंसा ना एक बुनियादी मानवमूल्य के रूप म स्वीकार नहो कर लेता तत्र तक विनाशकारी सघप और शोषण दमन से काई बचाव नहो है । भारतीय परम्परा इस बात को पहचानता है कि गृष्टि की एकता की अनुभूति का प्रतिफलन गृष्टि मात्र के प्रति अहिंसा के व्यवहार म ही हो सकता है क्यारि स्वाथो की टकराहट भी तत्र घृणा और प्रतिशोध को नहो विवगित हान दगी जो हिंसा के प्रेरक कारण हैं । भारतीय परम्परा इस बात को पहचानती है कि अहिंसा ही सर्वोच्च धम, सर्वोच्च तप और सर्वोच्च सत्य है और इसी म वाकी सब गुणा का जन्म होता है । सामाजिक व्यवस्था क केन्द्रीय आधार के रूप म अहिंसा का स्वीकार करने का अर्थ है एक शोषणविहीन समतामूलक समाज की स्थापना जिसम न केवल रग, जाति, लिंग, भाषा, सम्प्रदाय और राजनीतिक आधिक ताकत के आधार पर जय के साथ अत्यायपूर्ण व्यवहार न किया जा सके बल्कि प्रत्येक मनुष्य की अतर्निहित सजनात्मकता को अभिव्यक्ति के तमाम अवसर मिल सकें ।

अहिंसा के सिद्धांत को सामाजिक व्यवस्था क आधार रूप म स्वीकार करन का तात्पर्य सामाजिक अत्याय के खिलाफ अप्रतिरोध नहो है । भारतीय परम्परा म अहिंसा का अर्थ सबके प्रति प्रेममय व्यवहार है—शत्रु के प्रति भी । तकिन शत्रु के विरुद्ध बलप्रयोग की मनाहो नहो है—यदि हम बिना घृणा के बलप्रयोग कर सकें । जसाकि सबपत्नी राधाकृष्णन् का कथन है— कई बार प्रेम की भावना के कारण भां बुराई का प्रतिरोध करन की आवश्यकता पडती है । हम लडत है कि 'तु आंतरिक शांति से भरे हुए ।' हमे चिकित्सक और डाकू की हिंसा म अंतर करना होगा । अनुष्ठान पव म कहा गया है 'चिकित्सकश्च दुःखानि जनयन् हितमाप्नुयात् ।' लेकिन इसका तात्पर्य हिंसा को हर स्थिति म उचित मानना नहो है । आदश तो पूण अहिंसा ही है—हिंसा का कवल आपद्धम के रूप मे ही स्वीकार किया जा सकता है और वह भी तव जव हमारा हृदय आंतरिक शांति से भरा और प्रेममय हो । घृणा और प्रतिशोध की भावना पर आधारित हिंसा किसी भी तरह स्वीकार्य नहो । अधिकांश क्रांतियाँ प्रतिक्रांतियो मे इसीलिए बदल जाती है कि व उत्कृष्टतर परिवर्तन की भावना से कम और घृणा क प्रतिशोध की भावना से अधिक प्रेरित होता है ।

हिंसा 'स्व' के सकुचन से पदा होती है जबकि अहिंसा का तात्पर्य है 'स्व' की सावभौमिक व्याप्ति । भारतीय परम्परा म 'स्व' की पहचान को ही जीवन का प्रयाजन माना गया है । तकिन इम 'स्व' या अस्मिता के कई वृत्त हैं जिनका

विस्तार अपनी देह स लेकर अनन्त सृष्टि तक है। मैं एक नाम से जानी जा रही देह हूँ मैं एक परिवार का सदस्य हूँ मैं एक जाति हूँ, मैं एक अध्यापक, मजदूर, व्यापारी, लेखक या कुछ और हूँ, मैं एक प्रदेशविशेष का निवासी हूँ, मैं एक राष्ट्रविशेष का निवासी हूँ, मैं एक सम्प्रदायविशेष का अनुयायी या तन्विशेष का कायकर्ता हूँ आदि सभी मायताएँ अस्मिता के छोटे बड़े घेरे हैं जो अनन्त सृष्टि के साथ मेरी एकता की धारणा तक फलते हैं। सभी सामाजिक असमानताएँ, विद्वेष और तनाव अपनी अस्मिता को किसी न किसी घेरे में बाँधना है। अनन्त सृष्टि के साथ एकता का अनुभव करते हुए भी मैं देह ता रहता हूँ लेकिन तब देह मेरी अस्मिता के उनयन का साधन बरती है जबकि केवल देह होना मेरी अस्मिता की वास्तविक सम्भावनाओं का दमन करना है। जाति, लिंग सम्प्रदाय और अर्थ ऐसी सभी सामाजिक पहचानें यदि मेरे 'स्व' का सङ्कुचन करती हैं तो उन्हें धायपूण नहीं माना जा सकता क्योंकि उनसे गा सामाजिक व्यवस्था विकसित होगी वह अनिवायतया हिंसक होगी और जीवन के एक विकृत दृष्टिकोण का विकास करेगी और हम प्रकृति से ससृष्टि की आर बढ़ने की बजाय विकृति की जोर गिर रहे होंगे। आज जिस समाज व्यवस्था में हम रह रहे हैं वह स्पष्टतया एक विकृत व्यवस्था है क्योंकि वह हमें किसी न किसी छोटे घेरे में बाँध देने का प्रयास करती है—वह घेरा जाति उपजाति का भी हो सकता है और रंग, सम्प्रदाय, दल प्रदेश या राष्ट्र का भी। पराक्षर के हवाले से डा राधाकृष्णन् कहते हैं कि यह ठीक है कि आत्मा के सत्य सनातन हैं पर नियम युग युग में बदलते रहते हैं। हमारी ललित सस्थाएँ नष्ट हो जाती हैं। वे अपने समय में घूमघाम से रहती हैं और उसके बाद समाप्त हो जाती हैं। वे काल की उपज होती हैं और काल की ही श्रास बन जाती हैं। परन्तु हम धर्म को इन सस्थाओं के किसी भी समूह के साथ एक या अभिन नहीं समझ सकते। धर्म इसलिए बना रहता है कि इसकी जड़ें मानवीय प्रकृति में हैं और यह अपन किसी भी ऐतिहासिक मूल रूप के समाप्त हो जाने के बाद भी बचा रहेगा।

